DİNSEL İNANÇLAR VE DÜŞÜNCELER TARİHİ

Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına

Mircea Eliade





KABALCI

MİRCEA ELİADE

DİNSEL İNANÇLAR VE DÜŞÜNCELER TARİHİ / Cilt I

Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına



KABALCI YAYINEVİ: 195

Antropoloji, Arkeoloji, Mitoloji Dizisi: 18

Mircea Eliade (1907-1986) önde gelen din tarihçilerindendir. Çeşitli dinsel geleneklerdeki simgesel dile ilişkin araştırmalar yapmış ve mistik görüngünün temelini oluşturan mitlerin anlamını çözümleyip birleştirmeye çalışmıştır. 1928'de Bükreş Üniversitesi'nde felsefe dalında yüksek lisans yaptı. 1928-31 yıllarında Kalküta Üniversitesi'nde Sanskritçe ve Hint felsefesi okudu ve altı ay Himalayalar'daki Rişikeş *aşram*'ında yaşadı. 1933'te *Yoga: Essai sur les origines de la mystique indienne* adlı çalışmasıyla doktorasını tamamladı. 1933-39 yıllarında Bükreş'te Hint felsefesi ve din tarihi okuttu. 1945'te konuk profesör olarak École de Hautes Études'e gitti. 1951'de alanındaki en önemli eserlerden birisi olan *Şamanizm*'i yayımladı. 1956'da Chicago Üniversitesi'ne geçti. 1961'de *History of Religions* dergisini kurdu. 16 ciltlik *Encyclopedia of Religion*'un (1987) başeditörlüğünü yapmıştır. Eliade geleneksel ve çağdaş toplumlardaki dinsel deneyimi, *hiyerofani*'ler diye isimlendirdiği görüngüleri incelemiş, dünyanın çeşitli dinlerindeki izini sürmüş ve çözümlemiştir. Eliade düşüncelerini, yazdığı roman ve güncelerde de ifade etmiştir. Bu tür eserlerinden de bazıları dilimize çevrilmiştir. *Asya Simyası*, *Babil Simyası ve Kozmolojisi*, *Dinler Tarihine Giriş* isimli eserleri yayınevimizce yayımlanmıştır. Baskıya hazırladığımız eserlerinden bazıları ise şunlardır: *Demirciler ve Simyacılar* (1956), *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*'nin 2. ve 3. ciltleri.

Mircea Eliade
Histoire des croyances et des idées religieuses/I
De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis © Payot, 1976

Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi / Cilt I
Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına © Kabalcı Yayınevi, 2000

Birinci Basım: Nisan 2003

Yayıma Hazırlayan: Ergun Kocabıyık

Kapak Düzeni: Altuğ Güzey

Baskı: Yaylacık Matbaası

Mücellit: Yedigün Mücellithanesi



Himaye-i Etfal Sok. 8-B Cağaloğlu 34110 İSTANBUL
Tel: (0212) 526 85 86 Faks: (0212) 513 63 05
www.kabalci.com.tr
yayinevi@kabalci.com.tr

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la publication, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères, de l'Ambassade de France en Turquie et de l'Institut Français d'Istanbul

Çeviriye ve yayıma katkı programı çerçevesinde yayımlanan bu yapıt, Fransa Dışişleri Bakanlığı'nın, Türkiye'deki Fransa Büyükelçiliği'nin ve İstanbul Fransız Kültür Merkezi'nin desteğiyle gerçekleştirilmiştir.

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Cataloging-in-Publication Data (CIP)
Eliade, Mircea
Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi / Cilt I
Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına

1. Din Tarihi 2. Antropoloji 3. Din Felsefesi 4. Mitoloji

ISBN 975-8240-81-1
ISBN 975-8240-84-6 (Takım)

MİRCEA ELİADE

DİNSEL İNANÇLAR VE DÜŞÜNCELER TARİHİ

Cilt I

Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına

Çeviren: Ali Berktay

KABALCI YAYINEVİ

İÇİNDEKİLER

V. BÖLÜM

MEGALİTLER, TAPINAKLAR, TÖRENSEL MERKEZLER: BATI, AKDENİZ, İNDÜS VADİSİ, 147

VI. BÖLÜM

HİTİTLERİN VE KENANLILARIN DİNİ, 176

VII. BÖLÜM

"İSRAİL ÇOCUKKEN...," 204

VIII. BÖLÜM

HİNT-AVRUPALILARIN DİNİ: VEDA TANRILARI, 233

IX. BÖLÜM

GAUTAMA BUDHA'DAN ÖNCE HİNDİSTAN: KOZMİK KURBAN TÖRENİNDEN ĀTMAN-BRAHMAN ÖZDEŞLİĞİNE, 269

X. BÖLÜM

ZEUS VE YUNAN DİNİ, 305

XI. BÖLÜM

OLYMPOSLULAR VE KAHRAMANLAR, 327

XII. BÖLUM

ELEUSIS *MYSTERIA*'LARI, 358

XIII. BÖLÜM

ZERDÜŞT VE İRAN DİNİ, 375

XIV. BÖLÜM

KRALLAR VE PEYGAMBERLER DEVRİNDE İSRAİL DİNİ, 412

XV. BÖLÜM

DIONYSOS VEYA YENİDEN KAVUŞULAN AHRET MUTLULUĞU, 436

KISALTMALAR

ANET..J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton, 1950; ikinci baskı, 1955)
Ar Or..*Archiv Orientální* (Prag)
ARW..*Archiv für Religionswissenschaft* (Freiburg/Leipzig)
BEFEO..*Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* (Hanoi)
BJRL..*Bulletin of the John Rylands Library* (Manchester)
BSOAS..*Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (Londra)
CA..*Current Anthropology* (Chicago)
ERE..*Encyclopaedia of Religin and Ethics*, ed. James Hastings
HJAS..*Harvard Journal of Asiatic Studies*
HR..*History of Religions* (Chicago)
IIJ..*Indo-Iranian Journal* (Lahey)
JA..*Journal Asiatique* (Paris)
JAOS..*Journal of the American Oriental Society* (Baltimore)
JAS Bombay..*Journal of the Asiatic Society, Bombay Branch*
JIES..*Journal of Indo-European Studies* (Montana)
JNES..*Journal of Near Eastern Studies* (Chicago)
JRAS..*Journal of the Royal Asiatic Society* (Londra)
JSS..*Journal of Semitic Studies* (Manchester)
OLZ..*Orientalistische Literaturzeitung* (Berlin/Leipzig)
RB..*Revue Biblique* (Paris)
REG..*Revue des Études Grecques* (Paris)
RHPR..*Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* (Strasbourg)
RHR..*Revue de l'Histoire des Religions* (Paris)
SMSR..*Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (Roma)
VT..*Vetus Testamentum* (Leiden)
W.d.M...*Wörterbuch der Mythologie* (Stuttgart)
ZDMG..*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*

ÖNSÖZ



Din tarihçisi için kutsalın *her* tezahürü önemlidir; her ayin, her mit, her inanç ya da tanrı figürü kutsalın deneyimlenmesini yansıtır ve dolayısıyla *varolma, anlam* ve *hakikat* kavramlarını gündeme getirir. Daha önce bir başka fırsatla belirttiğim gibi, "insan zihninin, dünyada indirgenemez *gerçek* bir şeyin bulunduğu kanısı olmadan nasıl işleyebileceğini hayal etmek güçtür; insanın deneyimlerine ve dürtülerine bir *anlam* yüklenmeksizin bilincin nasıl ortaya çıkabileceğini düşünmek olanaksızdır. Gerçek ve anlamlı bir dünya bilinci, kutsallığın keşfiyle yakından ilintilidir. İnsan zihni gerçek, güçlü, zengin ve anlamlı olarak ortaya çıkanla bu niteliklerden yoksun olan, –yani şeylerin kaotik ve tehlikeli akışı, onların rastlantısal ve anlamsız beliriş ve yok oluşları– arasındaki farkı kutsalın deneyimi sayesinde yakalayabilmiştir."[1] Sonuç olarak "kutsal," insan bilincinin tarihinde bir aşama değil, bilincin yapısı içinde bir unsurdur. Kültürün en arkaik düzeylerinde insan olarak yaşamak kendi içinde bir *dinsel eylemdir*; çünkü beslenmenin, cinsel hayatın ve çalışmanın ayinsel bir değeri vardır. Başka bir deyişle *insan* olmak –ya da insan haline gelmek– "dinle ilişkili" olmak demektir.[2]

Dinler Tarihine Giriş'ten (1949) *Religions australiennes* (1972)[*] {Avustralya dinleri} konusunu ele alan küçük kitaba kadar daha önceki eserlerimde, kutsalın diyalektiğini ve morfolojisini tartışmıştım. Bu eser ise farklı bir bakış açısıyla tasarlanıp yazıldı. Bir yandan kutsalın tezahürlerini zamandizinsel bir düzen içinde çözümledim (ama dinsel bir kavramın "yaşı"yla onu doğrulayan ilk belgenin tarihini birbirine karıştırmamak gerekir!); diğer yandan –belgelerin elverdiği ölçüde– derin krizler, özellikle de farklı geleneklerin yaratıcı anları üzerinde durdum. Kısacası dinsel inançlar ve düşünceler tarihine yapılmış en büyük katkıları gün ışığına çıkarmaya çalıştım.

Din tarihçisi için kutsalın *her* tezahürü önemlidir; ama örneğin tanrı Anu'nun yapısının veya *Enuma Eliş*'te aktarılan teogoni ve kozmogoninin veya Gılgamış destanının, Mezopotamyalıların dinsel yaratıcılık ve özgünlüğünü, Lamaştu'ya

---

1 *La Nostalgie des Origines*, 1969, s. 7 vd {*The Quest: History and Meaning in Religion*'a önsöz (1969)}.

2 A.g.y., s. 9.

* *Australian Religions: An Introduction* (1973) –yn.

karşı yapılan apotropaik[*] ayinlerden ya da tanrı Nusku mitolojisinden daha iyi yansıttığına da hiç kuşku yoktur. Kimi zaman dinsel bir yaratımın önemi, ona daha sonra yüklenen değerlerle ortaya çıkar. Eleusis *mysteria*'ları ve Orpheusçuluğun en eski tezahürleri hakkında elimizde çok az bilgi var; bununla birlikte yirmi yüzyılı aşkın bir süredir bunların Avrupa'nın en parlak zihinleri üzerindeki büyüleyici etkisi hayli anlamlı ve sonuçları henüz yeterince değerlendirilmemiş *bir dinsel olguyu* oluşturuyor. Kimi geç dönem yazarlarının göklere çıkardığı Eleusis tarzı erginlenme ve gizli Orpheusçu ayinler kesin olarak mitolojileştirici *gnosis*'i ve Yunan-Doğu bağdaştırmacılığını yansıtır. Fakat ortaçağ Hermesçiliğini, İtalyan Rönesansını, XVIII. yüzyılın "okültist" geleneklerini ve romantizmi etkileyen tam da bu *mysteria* ve Orpheusçuluk anlayışıdır; Rilke'den T. S. Eliot'a ve Pierre Emmanuel'e kadar modern Avrupa şiirinin esin kaynağını oluşturan da yine İskenderiyeli teologlar, mistikler ve bilginlerin *mysteria* ve Orpheus yaklaşımlarıdır.

Dinsel düşünceler tarihine büyük katkıları saptamak için seçilmiş ölçütün geçerliliği elbette tartışmaya açıktır. Bununla birlikte birçok dindeki gelişme bunu doğrulamaktadır; çünkü ancak derin krizler ve bunların sonucunda ortaya çıkan yaratımlar sayesinde dinsel gelenekler kendilerini yenilemeyi başarır. Brahmancı kurban törenlerinin dinsel açıdan değer yitimine uğramasının yarattığı gerilim ve umutsuzluğun bir dizi parlak yaratıma yol açtığı Hindistan örneğini anımsamak yeterli olacaktır (Upanişadlar, Yogacı tekniklerin eklemlenmesi, Gautama Budha'nın mesajı, mistik dindarlık vs); bu yaratımların her biri aynı kriz için geliştirilen ayrı ve gözü pek bir çözüm oluşturmaktadır (bkz. IX, XVII, XVIII ve XIX. bölümler).

Yıllarca birkaç günde okunabilecek kısa ve özlü bir yapıt tasarladım; çünkü kesintisiz bir okuma her şeyden önce dinsel görüngülerin temel bütünlüğünü ve aynı zamanda ifadelerinin tükenmek bilmeyen yeniliğini gözler önüne serer. Böyle bir kitabın okuyucusu paleolitik çağın, Mezopotamya ve Mısır'ın düşünce ve inançlarını gözden geçirdikten birkaç saat sonra Veda ilahileri, *Brāhmanalar* ve Upanişadlar'la karşı karşıya kalacak; Zerdüşt, Gautama Budha ve Taoculuk, Helen *mysteria*'ları, Hıristiyanlığın yükselişi, Gnostisizm, simya veya Graal mitolojisi üzerinde düşündükten bir gün sonra, Sankara'yı, Tantracılığı ve Milarepa'yı, İslamı, Gioacchino da Fiore'yi veya Paracelsus'u keşfedecek; Quetzalcoatl ve Viracoc-

[*] Eski Yunanca *apotropaios*'tan (kötülükleri uzaklaştıran) türetilmiş sözcük. Kötü etkileri başka hedeflere yönlendirmek için yapılan ritüeller ve bu özelliğe sahip nesneler (örneğin nazarlık) için kullanılır –çn.

ha'yi, oniki Alvâr'ı* ve Gregorios Palamas'ı, ilk Kabalacıları, İbn-i Sina veya Eisai'yi* keşfettikten kısa bir süre sonra Alman illuminatistleri'' ve romantikleriyle, Hegel, Max Müller, Freud, Jung ve Bonhoeffer'le karşılaşacaktır.

Ne yazık ki, bu kısa ve özlü kitap henüz yazılmadı. Şimdilik üç ciltlik bir eser sunmakla yetindim; bunu ileride yaklaşık dört yüz sayfalık bir kitaba indirme umudumu da koruyorum. Bu uzlaştırıcı formülü iki nedenden ötürü seçtim: Bir yandan önemli ve yeterince bilinmeyen bazı metinleri alıntılamak bana yararlı görünüyordu, diğer yandan hayli kapsamlı eleştirel kaynakçaları öğrencilerin hizmetine sunmak istiyordum. Bu nedenle sayfa altlarındaki dipnotları olabildiğince aza indirerek, kaynakçaları ve metinde çok kısaca değinilen ya da hiç değinilmeyen bazı konulara ilişkin tartışmaları ayrı bir kısımda topladım. Bu nedenle eser, kaynakların ve gündemdeki çeşitli sorunlarla ilgili tartışmaların yer aldığı bu kısım atlanarak da okunabilir. Bir konuyu sentezleyen eserlerde ya da basitleştirilmiş kitaplarda genellikle bölüm sonlarında bir başlıklar listesi yer alır; *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*'nin yapısı ise daha karmaşık bir eleştirel araca gereksinim duyuyordu. Ben de bölümleri, numaralandırılmış altbölümlere ayırdım. Araştırmacı, okumasına koşut olarak kitabın ikinci kısmındaki konuyla ilgili tartışmalara ve kaynakçalara başvurabilir. Her altbölüm için en son eleştirel kaynakçayı çıkarmaya çalıştım; yöntembilimsel eğilimlerini onaylamadığım çalışmaları da atlamadım. Birkaç istisna hariç İskandinav, Slav veya Balkan dillerinde yayımlanmış katkıları belirtmedim. Okumayı kolaylaştırmak için Doğulu isimlerin

Alvar: Tamil dilindeki anlamı mistik deneyimin derinliklerine dalan kişi anlamında "dalgıç" veya "Vişnu'ya batmış/dalmış kişfdir. Vaişnava (Vişnu) geleneğinde, cezbeli Hindu zahitlere bu isim verilir. Kökenleri güney Hindistan'da VI.-IX. yüzyıllarda tanrı Vişnu'ya tapan ve esrik ilahiler söyleyerek tapınak tapmak dolaşan 12 Hindu şairden oluşan mistik bir gruba dayandırılır; şiirleri, Prabandham demlen bir külliyatta bir araya getirilmiştir -yn.

* Eisai veya Yösai: Zen Budizminin Japonya'ya yerleşmesinde önemli katkıları olan Budist rahip (1141-1215)-yn.

* Alman İlluminatistleri: *(illuminati:* aydınlanmışlar; *illuminato* [tekil.1) 1776'da lıgolstadt, Bavyera'da Johann Adam Weishaupt (1748-1830) tarafından kurulmuş, papazlara karşıt ve demokratik fikirlere sahip gizli dernek. Demek üyeleri Areopagus'un (merkez yönetim kurulu) rehberliğinde katı bir disiplin içinde (Weishaupt bir Cizvit olarak yetiştirilmişti) sanat ve materyalist felsefe eğitimi alıyorlar ve demeğin birbirini takip eden seviyelerine eriştirilerek adım adım aydınlanıyorlardı. Kendilerinin, isa'nın aydınlatan merhametim kazanmış olduklarına inanmışlardı. Sınıfsız ve herkesin birbiriyle kardeş olduğu bir toplum kurmayı amaçlamışlardı -yn.

Türkçe baskıda, eleştirel kaynakça ilgili bölümlerin sonunda verilmiştir -yn.

ve terimlerin transliterasyonunu sadeleştirdim.[Φ]

∴

Bu kitap, birkaç bölüm dışında 1933-38'de Bükreş Üniversitesi'nde, 1946 ve 1948'de Ecole des Hautes Études'de ve 1956'dan beri de Chicago Üniversitesi'nde verdiğim Dinler Tarihi derslerinin özünün bir tekrarıdır. Ben, "uzmanlık" alanları ne olursa olsun komşu alanlarda gerçekleştirilen ilerlemeleri de izlemeye çabalayan ve disiplinlerinin karşılaştığı farklı sorunlar hakkında öğrencileri bilgilendirmekten çekinmeyen din tarihçilerindenim. Gerçekten de her tarihsel incelemenin evrensel tarihle belli bir yakınlık gerektirdiğine inanırım; bu nedenle en katı "uzmanlaşma" bile bilim adamını, araştırmalarını evrensel tarih içine oturtma zorunluluğundan muaf tutmaz. Ayrıca Dante veya Shakespeare, hatta Dostoyevski veya Proust incelemelerinin Kalidasa,* No tiyatrosu ya da *Singe pèlerin*[Ψ] hakkındaki bilgilerle aydınlatılabileceğine inananlardanım. Bu, kısır ve boş bir ansiklopedicilik çabası değildir. Söz konusu olan yalnızca insan zihninin tarihinin derin ve bölünmez birliğini gözden kaçırmamaktır.

İnsanlığın tinsel tarihindeki bu bütünlüğün bilincine varılması henüz yeterince özümsenmemiş yakın tarihli bir keşiftir. Üçüncü cildin son bölümünde bu keşfin disiplinimizin geleceği açısından önemi değerlendirilecektir. Yine bu son bölümde, indirgemecilik üstatlarının –Marx ve Nietzsche'den Freud'a kadar– yarattığı krizler ve antropolojinin, dinler tarihinin, görüngübilimin ve yeni hermeneutiğin katkıları tartışılırken, modern batı dünyasının tek, ama önemli dinsel yaratımı hakkında da bir yargıya varılacaktır. Söz konusu olan, kutsallıktan arındırmanın son aşamasıdır. Süreç, din tarihçisi açısından çok ilginçtir: Gerçekten de "kutsal"ın en mükemmel biçimde gizlenişini, daha doğrusu "kutsal"ın "kutsal olmayan"la özdeşleştirilmesini yansıtmaktadır.

∴

[Φ] Söz konusu isimlerin ve terimlerin çevriyazısı Türkçedeki okunuşu ve yerleşmiş biçimleri esas alınarak yapılmıştır –yn.

* MÖ 170 civarında yaşamış Hint şair ve oyun yazarı. İsminin anlamı tanrıça "Kali'nin kulu" anlamına geliyor –yn.

[Ψ] İngilizceye *Pilgrim Monkey* (Hacı Maymun) ismiyle çevrilmiş bu eser, Ming hanedanı zamanında halk masallarına dayanarak yazılmış, rahip Sanzang ile üç müridinin (birisi de Maymun kraldır) maceralarını konu alan yüz bölümlük klasik bir Çin masalıdır –yn.

Elli yıllık çalışma hayatımda hocalarımdan, meslektaşlarımdan ve öğrencilerimden çok şey öğrendim. Hayatta olsunlar ya da olmasınlar, hepsine şükran borçluyum. Ayrıca bu ilk cildin metnini gözden geçirme zahmetini gösteren Michel Fromentoux, Jean-Luc Benoziglio ve Jean-Luc Pidoux-Payot'ya teşekkür ederim. 1950'den beri bütün yazdıklarım için geçerli olduğu gibi, bu kitap da eşimin varlığı, şefkati ve bağlılığı olmaksızın tamamlanamazdı. Bizim için çok değerli olan bir disipline yaptığım bu herhalde son katkının ilk sayfasına onun adını sevinç ve şükranla yazıyorum.

M. E.
Chicago Üniversitesi
Eylül 1975

I. BÖLÜM

BAŞLANGIÇTA... PALEANTROPİYENLERİN BÜYÜSEL VE DİNSEL DAVRANIŞLARI



1. *Orientatio.* Alet Yapmaya Yarayan Aletler. Ateşin "Evcilleştirilmesi"— Dinsel görüngülerin anlaşılmasında taşıdığı öneme karşın, burada "insanlaşma" sorununu tartışmayacağız. Dik durmanın primatlığın aşıldığına işaret ettiğini belirtmekle yetinelim. Ancak uyanık haldeyken ayakta durulabilir. Dik duruş sayesinde mekân, ön-insanların erişemeyeceği bir yapıda, merkezi bir "yukarı-aşağı" ekseninden çıkan dört yatay yön doğrultusunda düzenlenir. Bir başka deyişle mekân, insan bedeninin etrafında, öne, arkaya, sağa, sola, yukarı ve aşağı doğru uzanıyormuşçasına düzenlenmeye izin verir. Farklı *orientatio* (konumlanma) yöntemleri bu ilk deneyimden –kendini görünürde sınırsız, meçhul, tehditkâr bir boşluğun içine "atılmış" hissetmekten– yola çıkarak gelişir; çünkü yönünü bulamamanın yarattığı baş dönmesi içinde uzun süre yaşanamaz. Bir "merkez" çevresinde mekânın yönlerinin belirlenmesi deneyimi bölgelerde, yerleşimlerde ve konutlardaki paradigmatik bölme ve paylaştırmaların önemini, bunların kozmolojik simgeselliğini açıklar (krş. § 12).[1]

Primatların varoluş tarzına göre bir diğer belirleyici farklılık da alet kullanımıyla ortaya çıkar. Paleantropiyenler yalnızca alet kullanmakla kalmaz, aynı zamanda onları üretme yeteneğine de sahiptirler. Bazı maymunların nesneleri "alet" gibi kullandıkları doğrudur ve hatta belirli durumlarda bunları yaptıkları da bilinmektedir. Ama paleantropiyenler "alet yapmaya yarayan aletler" de üretirler. Zaten onların alet kullanımı çok daha karmaşıktır; onları gelecekte kullanmaya hazır bir halde yanlarında taşırlar. Kısacası alet kullanımı, maymunlarda olduğu gibi özel bir durumla veya verili bir anla sınırlanmamıştır. Aletlerin kol ve bacakların bir uzantısı olarak iş görmediğini belirtmekte de yarar var. Bilinen en eski işlenmiş taşlar insan bedeninin yapısında önceden var olmayan bir işlevi, özellikle de kesme işlemini (kesmek, dişlerle parçalamak veya tırnaklarla sıyır-

[1] "Yaşamsal" değerinin artık bilincinde olmasalar da, konumlandırılmış mekân deneyimi modern toplumların insanına da yabancı değildir.

maktan farklı bir işlemdir) yerine getirmek üzere biçimlendirilmiştir.[2] Teknolojinin çok ağır ilerlemesi mutlaka zekâda da benzer bir gelişimi gerektirmez. Son iki yüzyılda teknolojide sağlanan olağanüstü atılımın Batılı insanın zekâsında karşılaştırmaya değer bir gelişme halinde yansımadığı bilinmektedir. Üstelik, belirtildiği gibi, "her yenilik bir toplu ölüm tehlikesini de beraberinde taşıyordu" (André Varagnac). Teknolojik atalet paleantropiyenlerin hayatta kalmasını sağlıyordu.

Ateşin "evcilleştirilmesi," yani ateş yakma, koruma ve taşıma olanağının, Paleantropiyenlerin zoolojik seleflerinden kesin olarak ayrılışlarına işaret ettiği söylenebilir. Ateş kullanımına ilişkin en eski "belge," Chou-kou-tien dönemine (y. MÖ 600.000) aittir; ama ateş büyük olasılıkla bundan çok daha önce ve birçok yerde "evcilleştirilmiştir."

Aşağıdaki çözümlemeleri okurken, tarihöncesi insanının zekâya ve hayal gücüne sahip bir varlık olarak davranmaya başladığını gözden kaçırmamak için, iyi bilinen bu birkaç olguyu hatırlatmak gerekliydi. Bilinçaltı etkinliklerine gelince – düşler, hayaller, görüler, kurmacalar vb– bunların, çağdaş insanda görülenlerden yalnızca yoğunluk ve genişlikleri bakımından farklılaştığını varsayıyoruz. Ama bu yoğunluk ve genişlik terimlerini, en güçlü ve dramatik anlamlarıyla ele almalıyız; çünkü insan "Zamanın başlangıcında" alınmış bir kararın, yaşayabilmek için öldürme kararının nihai ürünüdür. Kısacası insanlar da etoburlaşarak "atalarını" aşmayı başarmışlardır. Yaklaşık iki milyon yıl boyunca paleantropiyenler avlanarak geçindiler; kadınların ve çocukların topladığı meyveler, kökler, yumuşakçalar ve benzerleri türün hayatta kalmasını sağlamaya yetmeyecek besinlerdi. Avlanma, cinsiyetler arası işbölümünü belirledi ve böylece "insanlaşma"yı da güçlendirdi; çünkü etobur hayvanlar arasında ve bütün hayvan dünyasında böyle bir farklılık yoktur.

Ancak avın sürekli olarak takip edilmesi, sonunda avcıyla katledilen hayvanlar arasında *sui generis** bir ilişkiler sistemi yarattı. Biraz ileride bu soruna yeniden döneceğiz. Şimdilik avcı ile kurbanları arasındaki "mistik dayanışma"yı öldürme eyleminin kendisinin ortaya çıkardığını hatırlatalım; dökülen kan her açıdan insan kanına benzemektedir. Avla "mistik dayanışma" son tahlilde insan toplumları ile hayvan dünyası arasındaki akrabalığı göstermektedir. Avlanan hayvanı veya

---

[2] Bkz. Karl Narr, "Approaches to the Social Life of Earliest Man," s. 605 vd.

* Kendine özgü –yn.

daha geç dönemlerde evcil hayvanı öldürmek, kurbanların yer değiştirebildiği bir "kurban töreni"yle eşdeğerdedir.[3] Bütün bu kavramların "insanlaşma" sürecinin son aşamalarında oluştuğunu belirtelim. Paleolitik uygarlıklar yok olduktan binlerce yıl sonra bile bu kavramlar –değiştirilmiş, yeniden değer kazanmış, gizlenmiş biçimleriyle– hâlâ canlılığını korumaktadır.

2. Tarihöncesi Belgelerin "Bulanıklığı"— Paleantropiyenler "eksiksiz insanlar" olarak kabul edilirlerse, onların da bazı inançları olması ve bazı ayinler gerçekleştirmesi gerekmektedir; çünkü daha önce de hatırlattığımız gibi, kutsalın deneyimlenmesi bilinç yapısındaki unsurlardan birini oluşturur. Başka bir deyişle, tarihöncesi insanların "dinselliği" ya da "dinsel olmamaları" sorunu gündeme getirildiğinde, varsayımlarını doğrulayacak kanıtları göstermek "dinsel olmadıklarını" savunanlara düşer. Paleantropiyenlerin "dinsel olmadığı" kuramı büyük olasılıkla evrimciliğin en etkili olduğu dönemde, primatlarla olan benzerlikler yeni keşfedildiğinde öne çıkmıştır. Fakat bir yanlış anlama söz konusudur; çünkü bu durumda önemli olan paleantropiyenlerin anatomileri ve kemik yapıları değil (bu yapıları kuşkusuz primatlarınkiyle benzerdir), *eserleridir* ve bu eserler "insan" tanımından başka bir şeyin yakıştırılamayacağı bir zekâ etkinliğini kanıtlamaktadır.

Ama bugün Paleantropiyenlerin bir "dini" olduğu konusunda fikir birliğine varılsa da, bu dinin içeriğini saptamak fiilen olanaksız, en azından çok güçtür. Bununla birlikte araştırmacılar henüz teslim olmamıştır; çünkü paleantropiyenlerin hayatına "tanıklık eden" bir dizi "belge" mevcuttur ve bir gün bunların dinsel anlamının çözüleceği umut edilmektedir. Başka deyişle bu "belgelerin," Freud'un dehası sayesinde bilinçaltının o zamana dek saçma veya anlamsız olarak görülen yaratımlarının –düşler, uyanık görülen düşler, fanteziler, vs– insan hakkındaki bilgiler açısından çok değerli bir "dilin" varlığını ortaya çıkarması gibi, bir "dil" oluşturabileceği umulmaktadır.

Aslında "belgeler" oldukça fazla, ama "bulanık"tır ve çok çeşitli değildir: İnsan kemikleri, özellikle de kafatasları, taş aletler, boyalar (öncelikle kırmızı toprak boya, hematit), mezarlarda bulunan çeşitli nesneler. Mağara resimleri ve oymalar, boyanmış çakıllar, kemikten ve taştan heykelcikler ancak geç paleolitik

---

[3] Bu çok eski düşünce Akdeniz antikçağında hâlâ yaşıyordu: Hayvanlar insanların yerine kurban edilmekle kalmıyor (bütün dünyada yaygın bir âdet), hayvanların yerine de insanlar kurban ediliyordu. Krş. Walter Burkert, *Homo Necans*, s. 29, dipnot 34.

çağdan itibaren mevcuttur. Bazı örneklerde –mezarlıklar, sanat eserleri– ve inceleyeceğimiz sınırlar içinde, en azından bir "dinsel" niyetten emin olunabilir. Ama Aurignac[Φ] çağı (MÖ 30.000) öncesi "belgelerin" çoğu, yani aletler, kullanım değerleri dışında başka bir şey ortaya koymamaktadır.

Yine de aletlerin belli bir kutsallıkla yüklü olmadığı ve birçok mitolojik olayın esin kaynağını oluşturmadığı düşünülemez. İlk teknolojik keşifler –taşın saldırı ve savunma araçlarına dönüştürülmesi, ateşe egemen olunması– yalnızca insan türünün hayatta kalıp gelişmesini sağlamakla kalmamış, aynı zamanda bir mitsel-dinsel değerler evreni üretmiş, yaratıcı hayal gücünü kışkırtmış ve beslemiştir. Henüz av ve balık tutma aşamasında kalmış ilkellerin dinsel hayatında ve mitolojisinde aletlerin oynadığı rolü incelemek yeterlidir. Bir silahın –tahta, taş, metal– büyüsel-dinsel değeri Avrupa'nın kırsal nüfusu içinde ve yalnızca folklor alanıyla sınırlı kalmadan hâlâ sürmektedir. Burada taş, kaya ve çakıllardaki kratofani[Ψ] ve hiyerofaniyi[*] yeniden değerlendirmek niyetinde değiliz; okuyucu *Dinler Tarihine Giriş* adlı kitabımızın bir bölümünde bunların örneklerini bulabilir.

Sayısız inanca, mite ve efsaneye asıl yol açan, fırlatılabilen silahlar sayesinde kazanılan "mesafeye egemenlik"tir. Gök kubbeye saplanan ve göğe tırmanmaya olanak sağlayan mızraklar çevresinde eklemlenmiş mitolojileri veya bulutların içinde uçup şeytanları delip geçen veya gökyüzüne kadar bir zincir oluşturan okları ve benzerlerini hatırlatalım. Paleantropiyenlerce işlenmiş taşların artık bize iletemeyecekleri şeyleri daha iyi değerlendirmek için, aletlerle ilgili inançlardan ve mitolojilerden en azından birkaçını hatırlatmak gereklidir. Bu tarihöncesi belgelerin "anlambilimsel bulanıklığı" tekil bir örnek de oluşturmamaktadır. Her belge –çağımıza ait olsa bile– bir anlam sistemi içine oturtulup çözülemediği sürece "tinsel açıdan bulanık"tır. Bir alet, ister tarihöncesine ister bugüne ait olsun, içerdiği teknolojik niyetten başka bir şeyi ortaya çıkaramaz: Üreticisinin veya sahiplerinin onunla ilgili olarak neler düşündüklerini, hissettiklerini, düşlediklerini, hayal ve umut ettiklerini bilemeyiz. Ama en azından tarihöncesi aletlerin mad-

---

[Φ] Fransa'da 1860'daki kazılar esnasında bulunan, tarihöncesine ait kemik kalıntılarıyla dolu mağara. Paleolitik katmanlardan birine buranın adı verilmiştir –yn.

[Ψ] Kratofani (*kratophany*): Kudretin tezahürü –yn.

[*] Hiyerofani (*hierophany*): (Yun. *hieros*, 'kutsal' + *phainein* 'göstermek') İlahinin veya kutsalın, özellikle kutsal bir yerde, nesnede veya durumda tezahür etmesi, belirmesi. Bu terim genellikle eski Yunanda, Ortadoğu'da ve özellikle Kitabı Mukaddes kaynaklı metinlerde tanrıların görünmesini ifade etmek için kullanılmıştır –yn.

di olmayan değerlerini "hayal etmeyi" denemeliyiz. Yoksa bu anlambilimsel bulanıklık kültür tarihinin tamamen hatalı bir algılanışını bize dayatabilir; örneğin bir inancın ortaya çıkışını, ilk kez açık bir biçimde saptandığı tarihle karıştırabiliriz.[4] Maden çağına geçildiğinde bazı gelenekler madencilik, metalurji ve silah üretimi işlerine ilişkin "meslek sırları"nı ima edince, bunu daha önce benzeri olmayan bir buluş sanmak tedbirsizlik olur; çünkü bu gelenekler, en azından kısmen, *taş devrinden kalma bir mirasın uzantısıdır.*

Yaklaşık iki milyon yıllık bir süre boyunca, Paleantropiyenler esas olarak avcılık, balıkçılık ve toplayıcılıkla geçindiler. Ama paleolitik avcının dinsel evrenine ilişkin ilk arkeolojik bulgular, Fransız-Cantabrica mağara resimleri sanatına (MÖ 30.000) kadar gidebilmektedir. Üstelik çağdaş avcı halkların dinsel inanç ve davranışları incelendiğinde, benzer inançların Paleantropiyenlerde varlığını veya yokluğunu kanıtlamanın neredeyse tamamen olanaksız olduğunun farkına varılmaktadır. İlkel avcılar[5] hayvanları, insanın doğaüstü güçlerle donatılmış benzerleri olarak görür; insanın hayvana ve hayvanın da insana dönüşebileceğine; ölülerin ruhlarının hayvan bedenine girebileceğine ve belirli bir kişiyle belirli bir hayvan arasında gizemli ilişkiler bulunduğuna inanırlar (eskiden buna nagualizm adı veriliyordu). Avcıların dinlerinde saptanan doğaüstü varlıklara gelince, vahşi hayvan suretindeki can yoldaşları veya "koruyucu ruhlar," hem avı hem de avcıları koruyan Yüce Varlık-Yabanıl Hayvanların Efendisi türünden tanrılar, çalılık ruhları ve çeşitli hayvan türlerinin ruhları ayırt edilir.

Ayrıca bazı dinsel davranışlar da avcıların uygarlıklarına özgüdür: Hayvanın öldürülmesi bir ritüel oluşturur, bu da Yabanıl Hayvanların Efendisi'nin avcının yalnızca beslenmek için ihtiyacı olduğu kadar öldürüp öldürmediğini ve besinin boşa harcanıp harcanmadığını denetlediği yolunda bir inancı beraberinde getirir; kemiklerin, özellikle de kafatasının hatırı sayılır bir ritüel değeri vardır (bunun nedeni büyük olasılıkla kemiklerin hayvanın "ruhunu" ya da "canını" barındırdığına ve Yabanıl Hayvanların Efendisi'nin iskeletten yola çıkarak yeni bir et oluşturacağına inanılmasıdır); bu nedenle kafatası ve uzun kemikler dalların üstünde veya yüksek yerlerde sergilenir; bazı halklarda öldürülen hayvanın ruhu "tinsel vatanına" gönderilir (krş. Aynuların ve Gilyakların "ayı bayramı"); Yüce Varlık-

---

[4] Bu yöntem daha da ileri götürülürse, Cermen masallarının Grimm Kardeşler tarafından yayımlandıkları 1812-22'ye tarihlendirilmesine bile yol açabilir.

[5] Basitleştirmek için J. Haeckel'in sentez çalışmasını kullanıyoruz: "Jäger und Jagdriten," *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. baskı, 1959, c. III, sütun 511-13.

lar'a öldürülen her hayvandan bir parça (Pigmeler, Filipinler'deki Negritolar, vd) veya kafatasını ve uzun kemiklerini sunma (Samoyedler, vd) âdeti de vardır; Sudan'ın bazı halklarında genç adam ilk avını öldürdükten sonra bir mağaranın duvarlarını onun kanıyla boyar.

Elimizdeki arkeolojik belgelerde bu inanç ve törenlerin kaçı tanımlanabilir? Yalnızca kafatası ve uzun kemik adakları belgelenebilir. Avcı halkların dinsel ideolojisinin zenginliği ve karmaşıklığı –ve bunun Paleantropiyenlerdeki varlığının veya yokluğunun kanıtlanmasının neredeyse tamamen olanaksızlığı– üzerinde ne kadar durulsa azdır. Birçok kez yinelediğimiz gibi: İnançlar ve düşünceler fosilleşmez. Bu nedenle bazı bilginler, Paleantropiyenlerin düşünce ve inançlarını avcıların uygarlıklarıyla karşılaştırarak yeniden oluşturmak yerine, bunlar hakkında hiçbir şey söylememeyi tercih etmişlerdir. Ama bu radikal metodolojik tavır da belli tehlikeler içermektedir. Aklın tarihinin çok büyük bir bölümünü boş bırakmak, bütün bu zaman boyunca aklın etkinliğinin teknolojinin korunması ve aktarılmasıyla sınırlı kaldığı düşüncesini teşvik etme riskini beraberinde getirmektedir. Oysa böyle bir görüş yalnızca hatalı olmakla kalmaz, insan hakkında bilgi edinme sürecini de olumsuz yönde etkiler. *Homo faber* aynı zamanda *homo ludens, homo sapiens* ve *homo religiosus*'tu. Onun dinsel inançlarını ve uygulamalarını yeniden oluşturmak mümkün olmadığına göre, en azından onları dolaylı yoldan aydınlatabilecek bazı kıyaslamalara işaret edilmelidir.

3. Mezarlıkların Simgesel Anlamları— En eski ve sayıca en fazla "belgeler," doğal olarak kemiklerdir. Moustiér kültürü çağından (MÖ 70.000-50.000) itibaren mezarlıkların varlığından kesin olarak söz edilebilir. Ama çok daha eski sit alanlarında, örneğin Chou-kou-tien'de (MÖ 400.000-300.000 arasına tarihlendirilebilecek bir dönem) kafatasları ve alt çene kemikleri bulunmuş, bu kemiklerin oradaki varlığı gündeme belli sorunlar getirmiştir. Mezarlık söz konusu olmadığına göre, bu kafataslarının saklanması dinsel nedenlerle açıklanabilirdi. Abbé[*] Breuil ve Wilhelm Schmidt Avustralyalılarda ve diğer ilkel halklarda görülen,[6] ölmüş akrabaların kafataslarını saklamak ve kabile yer değiştirirken bunları da yanlarında taşıma âdetini hatırlattılar. Bilginlerin çoğu bu varsayımı –akla yakın görünse de– kabul etmedi. Bu olgular, ritüel amaçlı ya da dindışı nedenlere daya-

---

[*] Fransa'da XVI. yüzyıldan itibaren genç ruhaniler için kullanılan bir unvan –yn.

[6] J. Maringer, *The Gods of Prehistoric Man*, s. 18 vd.

nan bir yamyamlığın kanıtları olarak da yorumlandı. Örneğin A. C. Blanc, Monte Circeo'da bir mağarada bulunan Neandertal kafatasının kırılmış olmasını böyle açıkladı: Adam sağ göz çukurunu parçalayan bir darbeyle öldürülmüş, daha sonra arka kafa kemiğindeki delik genişletilerek beyni dışarı çıkarılmış ve bir ritüel içinde yenmişti. Ama bu açıklama da herkes tarafından kabul edilmedi.[7]

En eski zamanlardan bu yana ölüm sonrası hayata inanç, kırmızı toprak boya kullanımıyla kanıtlanmış gibidir; bu boya ritüel anlamında kanı ikame eder, yani hayatın "simgesi"dir. Cesetlerin üzerine kırmızı toprak boya serpiştirmek, bütün yerkürede zaman ve mekân içinde yaygın bir âdettir. Chou-kou-tien'den Avrupa'nın batı kıyılarına, Afrika'da Ümit Burnu'na, Avustralya'ya, Tasmanya'ya ve Amerika'daki Tierra del Fuego'ya[Ψ] kadar her yerde görülmektedir. Mezarlıkların dinsel anlamı ise çok tartışmalı bir konudur. Hiç kuşku yok ki, ölülerin toprağa verilmesinin bir gerekçesi olmalıdır; ama bu gerekçe nedir? Öncelikle unutmamak gerekir ki, "cesedin ormanın sık ağaçlarla kaplı bir yerinde öylece terk edilmesi, cesedin parçalanması, yemeleri için kuşlara terk edilmesi, cesedi içeride bırakarak bir konuttan hızla kaçılıp gidilmesi ölümden sonraki hayat hakkında bir düşünce sahibi olunmadığını göstermez."[8] Mezarlıklar ölümden sonraki hayata inancın kesin kanıtlarıdır; yoksa cesedi gömmek için katlanılan zahmet anlaşılmaz bir şey olurdu. Ölümden sonraki hayat yalnızca "tinsel" nitelikte olabilir, yani ruhun daha sonraki bir varoluş biçimi olarak algılanabilirdi; ölüleri düşte görmek de bu inancı desteklemekteydi. Ama bazı mezarlıklar ölünün olası geri dönüşüne karşı alınmış bir önlem olarak da yorumlanabilir; bu örneklerde cesetler kıvrılmış ve belki de bağlanmıştı. Diğer yandan ölünün kıvrılmış duruşunun "yaşayan cesetler" den duyulan korkuyu değil (bazı halklarda böyle bir korkunun varlığı bilinmektedir), tam tersine bir "yeniden doğuş" umudunu gösterdiği de varsayılabilir; çünkü cesedin bilinçli olarak cenin konumunda toprağa verildiği birçok örnek bilinmektedir.

Büyüsel-dinsel anlamlı mezarlara en iyi örnekler arasında, Özbekistan'da Te-

---

[7] Leroi-Gourhan adamın öldürülüp yendiğine ikna olmamıştır (*Les religions de la préhistoire*, s. 44). Chou-kou-tien'deki yamyamlık varsayımını kabullenmeyen Maringer (*a.g.y.*, s. 20), Blanc'ın açıklamasını da reddetmektedir (*a.g.y.*, s. 31 vd). Ayrıca bkz. Müller-Karpe, *Altsteinzeit*, s. 230 vd, 240; M. K. Roper, "A Survey of Evidence for Intrahuman Killing in the Pleistocene."

[Ψ] Ateş Ülkesi. Güney Amerika'nın güney ucunu meydana getiren ve Magellan boğazının ötesinde, 1520'de Magellan tarafından keşfedilen takımadalar –yn. ,

[8] Leroi-Gourhan, s. 54.

şiktaş'ı (dağ keçisi boynuzlarından bir dairenin ortasına gömülmüş çocuk cesedi), Corrèze, Chapelle-aux-Saints'deki mezarı (cesedin gömüldüğü çukurda çakmak taşından birçok alet ve kırmızı toprak boya kalıntıları bulundu),[9] Dordogne'da Ferrassie mezarlığını (içlerinde çakmak taşından alet depoları bulunan küçük tepelerden oluşmuş çok sayıda mezar) sayabiliriz. Karmel Dağı'ndaki bir mağaranın on mezardan oluşan mezarlığını da bunlara eklemek gerekir. Mezarlara konan besin adaklarının veya nesnelerin anlamı ve gerçekten o zamandan kalıp kalmadığı hâlâ tartışılmaktadır; en iyi bilinen örnek Mas-d'Azil'deki kadın kafatasıdır; takma gözleri olan bu kafatası bir rengeyiği çene kemiği ve boynuzu üzerine konmuştur.[10]

Üst paleolitik çağda toprağa gömme uygulaması yaygınlaşmış gibidir. Üzerlerine kırmızı toprak boya dökülmüş cesetlerin gömüldüğü çukurlarda bazı takılar da bulunmuştur (deniz kabukları, küpeler, kolyeler). Mezarların yanında bulunan hayvan kafatasları ve kemikleri büyük olasılıkla ya adak ya da ritüel ziyafetlerin kalıntılarıdır. Leroi-Gourhan, "cenaze nesneleri"nin, yani toprağa verilenlerin kişisel eşyalarının "çok tartışmalı" olduğu kanısındadır.[11] Bu önemli bir sorundur; bu tür nesnelerin varlığı yalnızca ölümden sonraki kişisel hayat inancını göstermekle kalmaz, ölen kişinin yaptığı işe öteki dünyada da devam edeceğine kesinlikle inanıldığını kanıtlar. Benzer düşüncelerin varlığı çok sık olarak ve farklı kültür düzeylerinde doğrulanmaktadır. Her ne olursa olsun, aynı yazar Liguria'da bulunan bir Aurignac çağı mezarının hakikiliğini kabul etmektedir; bu mezardaki iskeletin yanında "buyruk asaları" adı verilen o gizemli nesnelerden dört tane vardır.[12] Demek ki en azından bazı mezarlar, özel bir faaliyetin ölümden sonra sürdürüleceği inancını kuşkuya yer bırakmayacak biçimde göstermektedir.[13]

---

[9] Son arkeolojik keşifler Swaziland'da 29.000, Rodezya'da da 43.000 yıl önce bir madenden hematit çıkarıldığını gösterdi. Afrika'nın bu madenlerinden hematit çıkarılmaya binlerce yıl devam edildi. Macaristan'daki Baraton Gölü yakınında y. MÖ 24.000'e ait benzer bir maden işletmesinin keşfi paleolitik insanların teknolojik olanaklarını ve iletişimlerinin yaygınlığını göstermektedir. Krş. R. A. Dart, "The Antiquity of Mining in South Africa," *a.g.y.*, "The Birth of Symbology," s. 21 vd.

[10] Leroi-Gourhan'a göre, "yemek artıkları" söz konusuydu, "üzerlerindeki insan kafatası ise büyük olasılıkla onlarla ilgisizdi ve kendi yerinde olmadığı kesindi" (s. 57).

[11] *Les religions de la préhistoire*, s. 62.

[12] A.g.y., s. 63.

[13] Başka bilginlerin mezarlarda bulunmuş hakiki "belge" sayısının çok daha yüksek olduğunu düşündüklerini de belirtelim.

Kısacası, mezarların ölümden sonraki hayat inancını doğruladığı (kırmızı toprak boyanın kullanımı da zaten buna işaret ediyordu) ve bazı ek ayrıntılar getirdiği sonucuna varabiliriz: Mezar yönlerinin, ruhun kaderini güneşin hareketiyle uyum içine sokma niyetini, yani bir "yeniden doğuş," başka bir deyişle farklı bir dünyada hayat sonrası varoluş umudunu açığa vuracak şekilde doğuya çevrilmiş olması; kişinin yaptığı belirli bir etkinliği sürdüreceği inancı; nesnelerden oluşan sungular ve yemek kalıntılarının işaret ettiği bazı cenaze törenleri.

Ama günümüzdeki bir arkaik halkta ölüyü toprağa gömme işlemini incelemek, görünürde bu kadar basit bir törenin içindeki dinsel simgeselliğin zenginlik ve derinliğinin anlaşılmasına yetecektir. Reichel-Dolmatoff, Kolombiya'daki Sierra Nevada de Santa Marta'da yaşayan ve "Chibcha" dili konuşan bir kabile olan Kogi yerlilerinde, 1966'da bir genç kızın gömülmesini oldukça ayrıntılı biçimde betimlemiştir.[14] Şaman (*mama*) çukurun yerini seçtikten sonra, bir dizi ritüel jest yapar ve açıklar: "Burası Ölüm'ün köyü; burası Ölüm'ün törensel evi; burası rahim. Evi açacağım. Ev kapalı ve ben onu açacağım." Sonra ilan eder: "Ev açık," adamlara çukuru nereye kazmaları gerektiğini gösterir ve geri çekilir. Ölü kız beyaz bir beze sarılıdır ve babası kefeni diker. Bu arada annesi ve büyükannesi ağır, neredeyse tamamen sözsüz bir şarkı söylemeye başlarlar. Mezarın dibine küçük yeşil taşlar, deniz kabukları ve bir sümüklüböcek kabuğu konur. Daha sonra şaman cesedi kaldırmaya çalışıyormuş gibi yapar ve cesedin çok ağır olduğu izlenimini uyandırır. Ancak dokuzuncu denemesinde kaldırmayı başarır. Ceset başı doğuya gelecek şekilde mezara konur ve "ev kapatılır," yani çukur toprakla doldurulur. Bunu mezarın etrafında yapılan diğer ritüel hareketler izler ve sonunda herkes çekilir. Tören iki saat sürmüştür.

Reichel-Dolmatoff'un belirttiği gibi, gelecekte bu mezarı kazacak bir arkeolog yalnızca başı doğuya çevrilmiş bir iskeletle birkaç taş ve kabuk bulacaktır. Ritüelleri ve özellikle de onların içindeki dinsel ideolojiyi bu kalıntılardan yola çıkarak yakalamaya olanak yoktur.[15] Ayrıca Kogi dinini bilmeyen çağdaş bir yabancı gözlemci de bu törenin simgeselliğini kavrayamaz; çünkü Reichel-Dolmatoff'un yazdığı gibi, mezarlığın "Ölüm'ün köyü" ve "Ölüm'ün törensel evi" olarak "söze

---

[14] C. Reichel-Dolmatoff, "Notas sobre el simbolismo religioso de los Indios de la Sierra Nevada de Santa Marta," *Razón y Fabula, Revista de la Universidad de los Andes*, sayı 1 (1967), s. 55-72.

[15] Gerçekten de bu tören, Reichel-Dolmatoff'un gözlemlerinden önce neredeyse hiç bilinmiyordu.

dökülmesi" söz konusudur; mezar çukuru da "ev" ve "rahim" olarak sözelleştirilir (bu da cesedin sağ tarafına doğru, cenin konumunda yatırılmasını açıklamaktadır); bunları sunguların "Ölüm yemeği" diye sözelleştirilmesi ve "rahim-ev"in "açılma" ve "kapanma" ritüeli izler. Mezarın etrafının ritüelle çizilmesi yoluyla sağlanan nihai arınmayla tören sona erer.

Diğer yandan Kogiler dünyayı –Evren Ana'nın rahmini– her köy, her tapım mekânı, her konut ve her mezarla özdeşleştirirler. Şaman cesedi dokuz kez kaldırırken, dokuz aylık hamilelik süresini ters yönde katederek bedenin cenin haline geri dönüşüne işaret etmektedir. Mezar da dünya ile özdeşleştirildiği için, cenaze sunguları kozmik bir anlam kazanmaktadır. Ayrıca "Ölüm yemeği" olan sunguların cinsel bir anlamı da vardır (Kogilerin efsane, düş ve evlilik kurallarında "yeme" eylemi cinsel ilişkiyi simgeler) ve dolayısıyla Anayı dölleyen "er suyu"nu oluştururlar. Deniz kabukları yalnızca cinsellikle sınırlı kalmayan oldukça karmaşık bir simgesellik taşır: Ailenin yaşayan üyelerini temsil eder; sümüklüböcek kabuğu ise ölü kızın "eşi"ni simgeler, çünkü bu nesneyi mezara koymazlarsa genç kız öbür dünyaya varır varmaz "kendine bir koca isteyecek," bu da kabileden bir genç erkeğin ölümüne neden olacaktır.[16]

Bir Kogi cenaze töreninin içerdiği dinsel simgeselliğin çözümlemesini burada bitiriyoruz. Ama yalnızca arkeolojik düzeyde ele alındığında, bu simgeselliğin bizim için bir paleolitik mezar kadar erişilmez olduğunu vurgulamakta yarar var. Arkeolojik belgelerin özel varoluş biçimleri onların aktarabileceği "mesajları" sınırlamakta ve yoksullaştırmaktadır. Kaynaklarımızın yetersizliği ve bulanıklığıyla karşı karşıya kalındığında bu olguyu asla gözden kaçırmamak gerekir.

4. Kemik Yığınları Etrafında Dönen Tartışma— Alpler'de ve civar bölgelerde keşfedilen mağaralardaki ayı kemiği yığınları son iki buzul çağı arası dönemin dinsel düşüncelerine ilişkin en kalabalık, ama aynı zamanda en tartışmalı "belgeleri" oluşturmaktadır. Emil Bächler, Drachenloch mağarasında (İsviçre) kemik yığınları, özellikle de kafatasları ve uzun kemikler buldu; bu kemikler ya mağara duvarı boyunca gruplanmış ve dizilmiş, ya kayadaki kovuklara konmuş ya da bir tür taş sandığın içine yerleştirilmişti. 1923-1925 arasında Bächler bir mağara daha keşfetti: Wildenmannlisloch. Burada çene kemikleri olmayan birçok ayı kafatası ve bunların arasına dizilmiş uzun kemikler buldu. Alpler'in çeşitli mağarala-

[16] Bu çok yaygın bir âdettir ve genç ölülerin bir çam ağacıyla "evlendirildiği" Doğu Avrupa'da hâlâ yaşamaktadır.

rında başka tarihöncesi tarihçiler tarafından da benzer keşifler yapıldı; bunların en önemlileri Styria'daki Drachenhoetli'de ve Frankonia'daki Petershoehle'de gerçekleştirildi. K. Hoermann, Franconia'da yerden 1,20 metre yükseklikteki oyuklara yerleştirilmiş ayı kafatasları keşfetti. Aynı şekilde 1950'de K. Ehrenberg, Salzofenhoehle'de (Avusturya Alpleri) duvardaki doğal oyukların içine doğu-batı doğrultusunda sıralanmış uzun kemiklerle birlikte konmuş üç ayı kafatası buldu.

Bu yığınlar belli bir niyetle oluşturulmuş gibi göründüklerinden, bilginler onların anlamını çözmeye uğraştılar. A. Gahs bunları, bazı Arktik halkların bir Yüce Varlık'a taşıdıkları ilk mahsullerden oluşan sungularıyla (*Primitialopfer*) karşılaştırdı. Gerçekten o sungular da öldürülen hayvanın kafatası ve uzun kemiklerinin platformlarda sergilenmesinden oluşuyordu; tanrıya hayvanın beyni ve iliği, yani avcının en çok değer verdiği kısımları sunuluyordu. Bu yorum başka bilginlerin yanı sıra Wilhelm Schmidt ve W. Koppers tarafından da kabul edildi; bu etnologlara göre, son buzul çağının mağara-ayısı avcılarının, bir Yüce Varlık'a veya Yabanıl Hayvanların Efendisi'ne inandıklarının kanıtıydı bu. Başka yazarlar bulunan kafatası yığınlarını, kuzey yarımkürede XIX. yüzyıla kadar uygulanmış veya uygulanmakta olan ayı tapımıyla karşılaştırdılar. Bu tapımda, öldürülen ayının kafatası ve uzun kemikleri, ertesi yıl Yabanıl Hayvanların Efendisi onu diriltebilsin diye saklanır. Karl Meuli ise söz konusu kemik yığınlarının, en eski av ayinleri olarak gördüğü "hayvanları toprağa gömme"nin özel bir biçiminin ifadesi olduğunu düşünüyordu. İsviçreli bilgine göre bu ayin avcı ile av arasındaki doğrudan ilişkiyi açığa çıkarıyordu; avcı hayvanın dirilmesine olanak tanımak için onun artıklarını gömüyordu. Bu işte hiçbir tanrısal varlığın rolü yoktu.

Bütün bu yorumlar Baselli bir araştırmacı, F. E. Koby tarafından sorgulandı; ona göre birçok kafatası "yığını" rastlantının ve kemiklerin arasında dolanıp yeri eşeleyen ayıların eseriydi. Leroi-Gourhan bu radikal eleştiriye tamamen katıldığını açıkladı: Taş "sandıklar" içine kapatılmış, mağara duvarlarının yanına toplanmış veya oyuklara asılıp etraflarına uzun kemikler dizilmiş kafatasları, jeolojik olgular ve ayıların davranış özellikleriyle açıklanabilirdi.[17] Kemik yığınlarının belli bir niyetle oluşturulduğu düşüncesine yöneltilen bu eleştiri, ilk mağara kazılarının çok kusurlu yapıldıkları da hatırlanırsa, ikna edici görünüyor. Yine de aynı tür "yığın"ın birçok mağarada, hatta yerden yüksekliği 1 metreyi geçen oyuklarda bulunması şaşırtıcıydı. Zaten Leroi-Gourhan da "bazı örneklerde insan

[17] *Les religions de la préhistoire*, s. 31 vd.

elinden çıkmış yeniden düzenlemeler bulunabileceği"ni kabul ediyor.[18]

Her ne olursa olsun, Wilhelm Schmidt ve W. Koppers'ın yandaşları bile bu yığınların yüce varlıklara verilen sungular olduğu yorumundan vazgeçtiler. Johannes Maringer kısa süre önce yayımlanan, paleantropiyenlerde kurbanlar üzerine incelemesinde, şu sonuçlara vardı: 1) Alt paleolitik düzeyde (Torralba, Choukou-tien, Lehringen) *kurbanlar* bulgulanmamıştır; 2) Orta paleolitik belgeler (Drachenloch, Petershöhle vb) çeşitli yorumlara açıktır, ama *dinsel* nitelikleri (başka bir deyişle doğaüstü varlıklara sunulmuş kurbanlar oldukları) kesin değildir; 3) Ancak "az çok kesin bir biçimde" üst paleolitik (Willendorf, Meierdorf, Stellmoore, Montespan vb) kurbanlardan söz edilebilir.[19]

Bekleneceği gibi, araştırmacı ya çürütülemeyecek belgelerin yokluğu ya da gerçekliği güvenilir görünen belgelerin anlambilimsel bulanıklığı sorunlarıyla karşı karşıya kalmaktadır. Paleantropiyenlerin "manevi etkinliği" –tıpkı günümüzdeki "ilkeller" gibi– kolay silinebilen izler bırakıyordu. Bir örnek verecek olursak, Koby ve Leroi-Gourhan'ın kanıtlarını kendi vardıkları sonuçlara karşı kullanabiliriz: Jeolojik olgular ve mağara ayılarının davranışları, ritüel amaçlı kemik yığınlarının yokluğunu açıklamaya yeter. Ritüel amaçları tartışılamayacak kemik yığınlarının anlambilimsel bulanıklığına gelince, çağdaş Arktik avcılarda buna koşut olgular buluyoruz. Kemik yığınının kendisi *büyüsel-dinsel niyetin ifadesinden* başka bir şey değildir; bu davranışın kendine özgü anlamlarına, buna karşılık düşen toplumların üyelerinden alınan bilgilerle erişebiliyoruz. Kafataslarının ve uzun kemiklerin bir Yüce Varlık'a veya Yabanıl Hayvanların Efendisi'ne verilen sunguları mı temsil ettiğini, yoksa yeniden etle kaplanacakları umuduyla mı saklandıklarını böyle öğreniyoruz. Bu son inanç bile çeşitli yorumlara açıktır: Hayvan ya Yabanıl Hayvanların Efendisi, ya kemiklerde kalan "ruhu" veya avcının ona (kemiklerin köpekler tarafından parçalanmasını engellemek için) bir "mezar" sağlaması sayesinde "yeniden doğar."

Büyüsel-dinsel bir niyet içerdiği kabul edilebilecek bir belgenin, olası çoğul yorumları her zaman dikkate alınmalıdır. Ama diğer yandan Arktik avcılarla paleolitik avcılar arasındaki farklılıklar ne olursa olsun, hepsinin aynı ekonomiyi ve büyük olasılıkla avcılık uygarlıklarına özgü aynı dinsel ideolojiyi paylaştıkları da unutulmamalıdır. Sonuç olarak tarihöncesi belgelerin etnolojik olgularla karşılaştırılmasının haklı gerekçeleri vardır.

---

[18] A.g.y., s. 31.

[19] J. Maringer, "Die Opfer der paläolithischen Menschen," s. 271.

Silezya'da bulunan erken Aurignac çağının bir dönemine ait genç boz ayı kafatası fosilinin bu bakış açısıyla yorumlanması önerilmişti; kesici dişler ve köpek dişleri kesilmiş ya da törpülenmişken, azı dişleri hâlâ mükemmel durumdaydı. W. Koppers, Sahalin Adası'ndaki Gilyakların ve Yeso Adası'ndaki Aynuların "ayı bayramı"nı hatırlattı: Genç ayı öldürülmeden önce, törene katılanları yaralamaması için, köpek dişleri ve kesici dişleri bir tür testereyle kesilir.[20] Aynı tören sırasında çocuklar bağlanmış ayıyı oklarla delik deşik ettikleri için, oklarla ve taşlarla yaralanmış ve sanki kan kusan ayıları gösteren Trois Frères mağarasındaki bazı duvar resimleri de aynı yönde yorumlandı.[21] Ancak bu tür sahneler çeşitli yorumlara açıktır.

Arkaik bir dinsel düşüncenin önemi onun sonraki dönemlerde "hayatta kalma" yeteneğiyle de doğrulanır. Örneğin hayvanın kemiklerinden yeniden doğabileceği inancına çok sayıda kültürde rastlanmaktadır.[22] Etleri yenen hayvanların kemiklerini parçalamanın yasaklanmasının nedeni budur. Avcı ve çoban uygarlıklara özgü, ama daha karmaşık dinlerde ve mitolojilerde de varlığını sürdürmüş bir düşünce söz konusudur. İyi bilinen bir örnek, akşam boğazlanıp yenen, ama tanrının ertesi gün kemiklerinden diriltiği Thor'un tekeleridir.[23] Hezekiel'in anlattığı bir görü de ünlüdür: Peygamber "kemiklerle dolu bir ova"ya götürülür ve Tanrı'nın buyruğuna uyarak onlara seslenir: "Kuru kemikler, Rabb'in sözünü dinleyin. Egemen Rab bu kemiklere şöyle diyor: İçinize ruh koyacağım, canlanacaksınız.... Ben peygamberlik ederken bir gürültü oldu, bir takırtı duyuldu. Kemikler birbirleriyle birleşiyordu. Baktım, işte üzerlerinde kaslar, etler oluşuyor, üstlerini deri kaplıyordu" (37:1-8 vd).

5. Mağara Resimleri: İmge mi Simge mi?— En önemli ve çok sayıda figüratif belge, bezenmiş mağaraların keşfiyle sağlanmıştır. Paleolitik sanatın bu hazineleri Urallar ile Atlantik arasında kalan, görece sınırlı bir alana yayılmıştır. Batı ve Orta Avrupa'nın büyük bir bölümünde ve Don Nehri'ne kadar Rusya'da eşya sana-

---

[20] Burada çok önemli bir ritüel söz konusudur: Ayının ruhu insanların habercisi olarak, gelecekteki avların başarılı geçmesini sağlaması için koruyucu tanrının yanına gönderilir.

[21] Krş. J. Maringer, *The Gods of the Prehistoric Man*, s. 103 vd ve Resim 14.

[22] Krş. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, 2. baskı, s. 139 vd ve dipnotlarda belirtilen kaynaklar, özellikle de Joseph Henninger, "Neuere Forschungen zum Verbot des Knochenzerbrechens," birçok yerde.

[23] Krş. *Gylfaginning*, böl. 26.

tının örnekleri bulunmuştur. Ama mağara resmi sanatı İspanya, Fransa ve Güney İtalya'yla sınırlıdır (Urallar'da 1961'de keşfedilen resimli bir mağara hariç). Bu örneklerde insanı ilk çarpan, "sanatsal içerikteki olağanüstü birliktir: Tasvirlerin görünür anlamı MÖ 30.000'den MÖ 9.000'e kadar değişmemiş gibidir ve hem Asturias'ta hem de Don Nehri kıyısında aynıdır."[24] Leroi-Gourhan'a göre,[25] aynı ideolojik sistemin, özellikle de "mağaralar dini" olgusunu belirleyen sistemin ilişkiler yoluyla yayılması söz konusudur.[26]

Resimler girişlerin oldukça uzağında yer aldığı için, araştırmacılar mağaraları bir tür tapınak kabul etme konusunda fikir birliğine varmıştır. Zaten bu mağaraların çoğu yaşanamaz durumdadır ve onlara ulaşmak için çekilen zorluk kutsal ve esrarlı niteliklerini güçlendirmektedir. Bu bezenmiş duvarların önüne gelebilmek için Niaux veya Trois Frères mağarasında olduğu gibi, yüzlerce metre tırmanmak gerekir. Cabrerets mağarası tam bir labirenttir ve gezilmesi saatler sürmektedir. Lascaux'da, 6,30 metre derinliğindeki bir kuyuya sallanan ip merdivenden inerek alt galeriye –paleolitik sanatın başyapıtlarından biri buradadır– inilebilmektedir. Bu resim veya oyma eserlerin bir niyet taşıdığına kuşku yoktur. Araştırmacıların çoğu onları yorumlamak için etnolojik koşutlarına başvurmuştur. Bazı karşılaştırmalar, özellikle de paleolitik buluntuyu etnografik bir benzerine daha da çok benzetmek amacıyla "tamamlama" çabalarına girildiğinde, ikna edici olamamıştır. Ama bu tür ihtiyatsız açıklamalar, kullandıklarını iddia ettikleri yöntemi değil, yalnızca yazarlarını bağlar.

Oklarla delik deşik edilen ayılar, aslanlar ve diğer vahşi hayvanlar ya da Montespan mağarasında bulunan ve üzerlerinde yuvarlak, derin delikler açılmış ayı ve aslanları temsil eden kil heykelcikler, "av büyüsü"nün kanıtları olarak yorumlanmıştır.[27] Varsayım akla yakın görünmektedir, ama bu eserlerin bazıları yapılmış

---

[24] Leroi-Gourhan, *Les religions de la préhistoire*, s. 83.

[25] A.g.y., s. 84.

[26] Aynı yazar paleolitik sanat eserlerinin zamandizinsel ve morfolojik özelliklerini de çıkarmış ve bunları beşe ayırmıştır: Figüratif öncesi dönem (MÖ 50.000); bunu izleyen ve çok stilize şekillerin ortaya çıktığı ilkel dönem (MÖ 30.000); ayırt edici özelliği büyük bir teknik ustalık olan arkaik dönem (y. MÖ 20.000-15.000); biçimlerde çok ileri noktada bir gerçekçiliğe varılan klasik dönem (Madeleine kültüründe y. MÖ 15.000-11.000); daha sonra klasik dönem giderek gerileyip geç dönem (y. MÖ 10.000) içinde söner.

[27] Bégouen ve Casteret, Montespan'daki kilden ayı heykelciğinden hareketle, bütün bir ritüeli yeniden oluşturdular; P. Graziosi'nin eleştirisi için bkz., *Palaeolithic Art*, s. 152; krş. Peter J. Ucko ve André Rosenfeld, *Palaeolithic Cave Art*, s. 188-189.

en eski avın yeniden güncelleştirilmesi olarak da yorumlanabilir. Ritüellerin "tapınakların" en dipteki bölümlerinde, belki bir av seferine çıkmadan önce ya da ergenlik çağındakilerin "erginlenme törenleri" sırasında yapıldığı da söylenebilir.[28] Trois Frères mağarasındaki bir sahne, bizon maskesi takmış ve flüte benzer bir müzik aleti çalan bir dansçı diye açıklanmıştır. Yorum ikna edici görünmektedir; çünkü paleolitik sanatta hayvan postları giymiş ve çoğunlukla dans eder durumda, 55 kadar insan tasviri bilinmektedir.[29] Ayrıca burada çağdaş avcı halklara özgü ritüel bir tavır da söz konusudur.

Trois Frères mağarasının duvarına oyulmuş ve 75 santimlik "Ulu Büyücü" oymasını meşhur eden Abbé Breuil'dür. Breuil'ün çizimi onu, büyük boynuzları olan bir geyik kafası, baykuş yüzü, kurt kulakları ve dağ keçisi sakalıyla gösterir. Kollarının ucu ayı pençeleri gibidir ve arkasında uzun bir at kuyruğu sallanır. Bir insan tasvirinin söz konusu olduğunu belli eden tek şey, bacakları, cinsel organı ve dansçı duruşudur. Ama kısa bir süre önce çekilen fotoğraflarda, Breuil tarafından özenle betimlenen bütün bu unsurlar görülememektedir.[30] Oyma keşfedildiğinden bu yana bazı ayrıntılar zarar görmüş olabilir (örneğin ikinci boynuz), ama Abbé Breuil'ün taslağı iyi çizmediği de düşünülebilir. Yakın tarihli fotoğraflarda görülen haliyle, "Ulu Büyücü" o kadar da etkileyici değildir. Bununla birlikte bu figür, bir "Yabanıl Hayvanların Efendisi" veya onu canlandıran bir büyücü olarak yorumlanabilir. Zaten Lourdes'da bulunan oyma bir kaymaktaşı levhada, geyik postuna bürünmüş, arkasında bir at kuyruğu ve başında geyik boynuzları olan bir adam seçilmektedir.

Yine iyi bilinen ve aynı ölçüde tartışma yaratmış bir buluntu, kısa bir süre önce Lascaux'da, mağaranın çok zor ulaşılan bir alt galerisinde keşfedilen ünlü sahnedir. Yerde yatan ve ölmüş bir adama doğru boynuzlarını yönelten yaralı bir bizon görülmektedir; adamın, ucunda uzun bir hayvan dişi bulunan kargıya benzer silahı hayvanın karnına dayanmıştır; adamın (başı bir gagayla sonlanmaktadır) yanında bir sırığa tünemiş bir kuş vardır. Genellikle bu sahne, bir "av kazası" tasviri olarak yorumlanmıştır. 1950'de Horst Kirchner, burada bir şaman töreninin söz konusu olabileceği önermesini gündeme getirmiştir: Adam ölü değil-

---

[28] Charet, Tuc d'Aubert mağarasındaki insan ayağı izlerini, erkek çocukların erginlenme töreninin bir kanıtı olarak yorumlamıştır; bazı araştırmacılar tarafından kabul edilen bu varsayımı Ucko ve Rosenfeld reddetmiştir, *Poleolithic Cave Art*, s. 177-178.

[29] Krş. Maringer, *The Gods of Prehistoric Man*, s. 145.

[30] Krş. Ucko ve Rosenfeld, Resim 89 ve s. 204, 206.

dir, kurban edilmiş bizon karşısında kendinden geçmiş bir haldedir ve ruhu öbür dünyaya yolculuk etmektedir. Sibirya Şamanizminin özel motifi olan sırık üzerine tünemiş kuş, onun koruyucu ruhudur. Kirchner'e göre, "tören" esrime içine giren şamanın yanına varıp onların lütfunu, yani avın başarılı geçmesini istemesi için yapılmıştır. Aynı yazar gizemli "buyruk asaları"nı davul tokmakları olarak görmektedir. Eğer bu yorum kabul edilirse, paleolitik büyücülerin Sibirya şamanlarınınkine benzeyen davullar kullandığı sonucuna varılabilir.[31]

Kirchner'in açıklaması çok tartışılmıştır ve biz kendimizi bu konuda bir yargıya varacak yeterlikte görmüyoruz. Bununla birlikte paleolitik çağda bir tür "Şamanizm"in varlığı kesin görünmektedir. Bir yandan günümüzde bile Şamanizm, avcıların ve çobanların dinsel ideolojisine egemendir. Diğer yandan, esrime deneyimi kendi içinde, bir ilk görüngü niteliğiyle, insanlık durumunu oluşturan unsurlardandır; insanın uykuda ya da uyanıkken düş görmediği ve "trans" haline, yani öte dünyaya yolculuk olarak yorumlanan bir bilinç kaybı içine girmediği bir çağ düşünülemez. Farklı kültür ve din biçimleriyle dönüşüp değişen, esrime deneyiminin yorumu ve ona verilen değerdi. Paleolitik insanların manevi evrenine insanla hayvan arasındaki "mistik" düzeydeki ilişkiler egemen olduğuna göre, bir esrime uzmanının işlevlerinin neler olduğunu tahmin etmek güç değildir.

"X ışınlı" denen, yani hayvanın iskeletini ve iç organlarını gösteren resimler de Şamanizmle ilişkilendirilmiştir. Madeleine kültürü boyunca (MÖ 13.000-6.000) Fransa'da ve MÖ 6.000-2.000 arasında Norveç'te varlığı doğrulanan bu resimlere, Doğu Sibirya'da Eskimolarda ve Amerika'da (Ocibualar, Pueblolar vb) olduğu gibi, Hindistan, Malezya, Yeni Gine ve Kuzeybatı Avustralya'da da rastlanıyor.[32] Bu, avcı kültürlerine özgü bir sanattır, ama içindeki dinsel ideoloji şamanist niteliktedir. Gerçekten de doğaüstü görü yeteneği sayesinde, "kendi iskeletini görebilen" tek kişi şamandır.[33] Başka bir deyişle, şaman hayvanın canının kaynağına, yani kemik öğesinin içine girebilir. Bu deneyimin, diğer örneklerin yanı sıra, Tibet Budizminde de hâlâ kullanılması, bir tür "mistik anlayış" açısından te-

[31] H. Kirchner, "Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus," s. 244 vd. 279 vd. Barents Denizi'ndeki Oleny Adası'nda, y. MÖ 500'e tarihlendirilebilecek bir sit alanında kemik davul tokmakları bulunduğunu hatırlatalım; krş. Eliade, *Le Chamanisme*, s. 391.

[32] Andreas Lommel, *Shamanism: The Beginnings of Art*, s. 129 vd.

[33] Eliade, *Le Chamanisme*, s. 65 vd.

mel öneme sahip olduğunun kanıtıdır.

6. Kadının Varlığı— Son buzul çağına ait kadın heykelciklerinin keşfedilmesi gündeme hâlâ tartışılan sorunlar getirdi. Bu heykelcikler, Fransa'nın güneydoğusundan Sibirya'da Baykal Gölü'ne ve Kuzey İtalya'dan Ren Nehri'ne kadar oldukça yaygın bir alana dağılmıştır. Boyları 5 ila 25 santim arasında değişen heykelcikler taş, kemik veya fildişinden yontulmuştur. Bunlara pek doğru sayılamayacak bir adlandırmayla "Venüs" denmiştir; içlerinde en meşhurları Lespugue, Willendorf (Avusturya) ve Laussel (Dordogne) "Venüs"leridir.[34] Bununla birlikte, özellikle kazıların daha titiz bir biçimde yürütülmesi sayesinde, Ukrayna'da Gagarino ve Mezine'de bulunan parçalar daha öğreticidir. Konutların bulunduğu katmanlarda ele geçirildikleri için ev diniyle ilişkili oldukları düşünülebilir. Gagarino'da, konut duvarlarının yanında, mamut kemiğinden yontulmuş altı heykelcik bulunmuştur. Abartılı oranlarda bir karnı ve yüz hatlarından yoksun bir başı olan bu heykeller, kaba bir biçimde yontulmuştur. Mezine'de bulunan parçalar çok stilizedir; bazıları geometrik unsurlara indirgenmiş kadın şekilleri olarak yorumlanabilir (bu türe Orta Avrupa'da da rastlanmıştır); diğerleri büyük olasılıkla kuşları temsil etmektedir. Heykelcikler farklı geometrik desenlerle, bu arada kimi zaman *svastika*'larla süslenmiştir. Hančar, heykelciklerin olası dinsel işlevini açıklamak için, Kuzey Asya'nın bazı avcı kabilelerinin *dzuli* adı verilen, insan şeklinde küçük tahta yontular imal ettiğini hatırlatır. *Dzuli*'lerin kadın olduğu kabilelerde, bu "putlar" bütün kabile üyelerinin atası olduğu varsayılan efsanevi Ana Ata'yı temsil eder: Aileleri ve konutları korurlar ve büyük avlardan dönüldüğünde onlara bulgur ve yağ sunguları verilir.

Gerasimov'un Sibirya'daki Mal'ta'da yaptığı keşif daha da anlamlıdır. Dikdörtgen planlı evlerin ortadan ikiye bölündüğü, sağ bölmesi erkeklere (bu bölmelerde yalnızca erkeklerin kullanımına özgü nesneler bulundu) ve sol bölmesi kadınlara ayrılmış bir "köy" söz konusuydu. Kadın heykelcikleri yalnızca sol bölmelerden çıkmıştı. Erkek bölmelerinden çıkan heykeller ise, bazıları "fallus" biçiminde yorumlanmış kuşları temsil ediyordu.[35]

Bu heykelciklerin dinsel işlevini saptamaya olanak yoktur. Bir anlamda kadın

---

[34] Franz Hančar, "Zum Problem der Venusstatuetten im eurasiatischen Jungpaläolithikum," s. 90 vd, 150 vd.

[35] M. M. Gerasimov, "Paleolithischeskaja stojanka Mal'ta," s. 40, özetleyen: Karl Jettmar, *Les religions arctiques et finnoises*, s. 292.

kutsallığını, dolayısıyla tanrıçaların büyüsel-dinsel güçlerini temsil ettikleri varsayılabilir. Kadınlara özgü varoluş biçiminin oluşturduğu "gizem," gerek tarihöncesinin gerekse tarihin birçok dininde önemli bir rol oynamıştır. Paleolitik sanatın bütününde, başka bir deyişle mağara resimleri ve kabartmalarında, heykelciklerde veya taş levhalarda erkek-kadın kutuplaşmasının üstlendiği merkezi işlevi gün ışığına çıkarma onuru Leroi-Gourhan'a aittir. Ayrıca bu simgesel dilin Fransız-Cantabrica bölgesinden Sibirya'ya kadar bir bütünlük içinde olduğunu da göstermiştir. Leroi-Gourhan, topografik ve istatistiki çözümlemeleri kullanarak, *figürlerin* (biçimler, yüzler vb) ve işaretlerin birbirlerinin yerine geçebilir oldukları sonucuna varmıştır. Örneğin bizon resmi, "yaralarla" veya başka geometrik işaretlerle aynı –"dişil"– değere sahiptir. Daha sonra eril-dişil değerlerin çiftler oluşturduğunu (bizon –dişil– ve at –eril– gibi) gözlemlemiştir. Bu simgeselliğin ışığında "gizleri çözülen" mağara, örgütlü ve anlam yüklü bir dünya olarak gözükmektedir.

Leroi-Gourhan'a göre, mağaranın kutsal bir yer ve taş levhaların veya heykelciklerin de resimli mağaralarla aynı simgesel yapıya sahip, "taşınabilir tapınaklar" oluşturduklarına kuşku yoktur. Bununla birlikte yazar, yeniden oluşturduğunu tahmin ettiği sentezin bize paleolitik dinin *dilini* öğretmediğini kabul eder. Kullandığı yöntem, onun bazı mağara resimlerinde değinilen "olayları" kabullenmesini engellemektedir. Başka araştırmacılar tarafından bir av kazası veya bir şaman ritüeli olarak yorumlanan meşhur Lascaux "sahnesi"nde, Leroi-Gourhan, "simgesel olarak, zaten duvarda da kendisine komşuluk yapan insanın veya gergedanın eşdeğeri olan" ve belli bir "topografik gruba" ait bir kuştan başka bir şey görmez.[36] Farklı cinsel değerlere sahip simgelerin (belki de bu karşılıklı tamamlayıcılığa atfedilen dinsel önemi ifade edecek biçimde) çiftler oluşturması dışında, Leroi-Gourhan'ın bütün ileri sürebildiği, "temsillerin çok karmaşık ve zengin, o zamana kadar düşünülenden çok daha zengin ve karmaşık bir sistemi kapsadığı"dır.[37]

Leroi-Gourhan'ın kuramı çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Özellikle de figür ve işaret "okumalarındaki" bazı tutarsızlıklar ve mağaralarda yapılan ritüelleri, oluşturduğu simgesel sistemle ilişkilendirmemesi nedeniyle suçlanmıştır.[38] Ne olursa olsun Leroi-Gourhan'ın katkısı önemlidir: Paleolitik sanatın üslup ve ideoloji bir-

[36] A.g.y., s. 148.

[37] A.g.y., s. 151.

[38] Krş. Ucko ve Rosenfeld, s. 220, 195 vd. Henri Lhote de benzer eleştiriler yöneltti.

liğini kanıtlamış ve "eril," "dişil" işaretlerin gerisinde gizlenen dinsel değerlerin tamamlayıcılığını ortaya çıkarmıştır. İki cinsiyetle ilişkili, birbirinden tam olarak ayrılmış iki yarısıyla Mal'ta'daki "köy"ün ayırt edici özelliği de benzer bir simgeselliktir. İki kozmolojik ve cinsel temel öğenin tamamlayıcılığını öngören sistemler ilkel toplumlarda hâlâ çok fazladır ve bunlar arkaik dinlerde de karşımıza çıkar. Bu karşılıklı tamamlayıcılık ilkesine, olasılıkla hem dünyayı düzenlemek hem de yaratılışının ve düzenli aralıklarla yenilenmesinin gizemini açıklamak için başvuruluyordu.

7. Paleolitik Çağın Avcılarında Ayinler, Düşünceler ve İmgelem— Paleontolojinin (fosilbilim) son keşiflerinin ortak yanı insanın ve kültürün "başlangıcını" zaman içinde hep daha geriye taşımalarıdır. İnsanın bundan otuz, kırk yıl önce sanıldığından daha eski ve psikolojik, zihinsel etkinliğinin daha karmaşık olduğu ortaya çıkmaktadır. Kısa bir süre önce Alexander Marshak, üst paleolitik çağda ayın evrelerinin gözlenmesine dayanan simgesel bir zaman işaretleri sisteminin varlığını kanıtlayabildi. Yazarın "zaman-faktörlü" diye nitelediği, yani uzun bir dönem boyunca kesintisiz olarak biriken bu işaretler bazı mevsimlik veya dönemsel törenlerin günümüzde Sibiryalılarda veya Kuzey Amerika Kızılderililerinde görüldüğü gibi, uzun süre önceden saptandığını varsaymamıza olanak tanımaktadır. Bu işaret "sistemi," erken Aurignac kültüründen geç Madeleine kültürüne dek, yani 25.000 yıldan fazla sürmüştür. Marshak'a göre, ilk uygarlıklarda ortaya çıkan yazı, aritmetik ve gerçek anlamıyla takvim büyük olasılıkla paleolitik çağda kullanılmış işaretler "sistemi"nde içkin simgeselliği kaynak almıştı.[39]

Marshak'ın uygarlığın gelişimi üzerine genel kuramı hakkında ne düşünülürse düşünülsün, tarım bulunmadan yaklaşık 15.000 yıl önce ay döngüsünün çözümlendiği, kaydedildiği ve pratik amaçlar için kullanıldığı bir olgudur. O zaman arkaik mitolojilerde ayın hatırı sayılır rolü ve kadın, sular, bitkiler, yılan, bereket, ölüm, "yeniden doğum," vb çok çeşitli gerçekliklerin ay simgeselliği tarafından tek ve aynı sistem içinde bütünleştirilmesi olgusu daha iyi anlaşılmaktadır.[40]

---

[39] Krş. Alexander Marshak, *The Roots of Civilization*, s. 81 vd. Paleolitik halkların bitkisel hayatın evrelerini gözlemleme ve doğru olarak belirtme yetenekleri de aynı ölçüde anlamlıdır; krş. Marshak, *a.g.y.*, s. 172 vd; aynı yazar, "Le bâton de commandement de Montgaudier" (Charente), s. 329 vd.

[40] Krş. Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, IV. Bölüm.

Nesnelerin üzerine oyulmuş veya mağara duvarlarına çizilmiş *meandros*'ları* çözümleyen Marshak, bu resimlerin bir sıralanma gösterdikleri ve bir niyeti ifade ettikleri için bir "sistem" oluşturdukları sonucuna varmaktadır. Pech de l'Azé'de (Dordogne) bulunan ve Acheul kültürü dönemine ait (y. MÖ 135.000), yani üst paleolitik *meandros*'lardan en az 100.000 yıl daha eski bir kemiğin üzerine oyulmuş resimlerde de bu yapının varlığı doğrulanmıştır. Üstelik *meandros*'lar, belirli bir ritüele işaret edecek biçimde, hayvan resimlerinin çevresine ve üstüne çizilmiştir (Marshak'ın belirttiği gibi, "bir bireysel katılım davranışı"). Bunların anlamını belirlemek güçtür; ama bir noktadan itibaren (örneğin Baden, Petersfeld'daki resim) *meandros*'lar "yuvarlak açılarla" çizilmiştir ve yanlarında balıklar vardır. Bu örnekteki su simgeselliği açıktır. Ama yazara göre söz konusu olan yalnızca bir su "imgesi" değildir; parmaklar ya da çeşitli aletlerden kalmış sayısız iz, su simgeselliği ya da mitolojisinin rol oynadığı "bir bireysel katılım davranışı"nı göstermektedir.[41]

Bu tür çözümlemeler paleolitik işaretlerin ve figürlerin ritüel işlevini doğrulamaktadır. Bu tasvirlerin ve simgelerin belli "öykülere," yani mevsimlerle, av alışkanlıklarıyla, cinsellikle, ölümle, bazı doğaüstü varlıkların ve bazı kişiliklerin ("kutsallık uzmanları") gizemli güçleriyle ilişkili olaylara gönderme yaptığı artık açık görünmektedir. Paleolitik temsiller hem tasvirlerin *simgesel* (dolayısıyla "büyüsel-dinsel") değerini hem de çeşitli "öykülerle" ilişkili törenlerdeki işlevini belirten bir şifre olarak görülebilir. Kuşkusuz bu "öykülerin" kesin içeriğini asla bilemeyeceğiz. Ama farklı simgelerin içine oturduğu "sistemler," en azından onların paleolitik halkların büyüsel-dinsel uygulamalarında ne denli önemli olduklarını anlamamızı sağlıyor. Bu "sistemlerin" birçoğunun avcı toplumlar tarafından da paylaşılması bu önemi doğruluyor.

Daha önce belirttiğimiz gibi (§ 4), ilkel avcılara özgü ritüel ve inançlara bakarak tarihöncesi dinlerin belli yönlerini "yeniden oluşturmak" mümkündür. Söz konusu olan, Leroi-Gourhan ve Laming-Emperair dışındaki bütün araştırmacılar tarafından şu ya da bu ölçüde başarıyla kullanılan bir yöntem olan "etnografik

---

* S harfine benzer kıvrımlar –yn.

[41] A. Marshak, "The Meander as a System." Yazar, *meandros* geleneğinin av büyüsü veya cinsel simgesellikle açıklanmasının mümkün olmadığı kanısındadır. Yılan-Su-Yağmur-Fırtına kümesine Neolitik Avrasya, Avustralya, Afrika ve Kuzey-Güney Amerika'da rastlanmaktadır.

koşutluklar" kurmak değildir.[42] Tarihöncesinin kültürünü ilkel kültürden ayıran bütün farklılıklar da hesaba katılarak, bazı temel biçimler saptanabilir; çünkü kısa bir süre öncesine kadar "meskûn topraklar"ın sınırlarında (Tierra del Fuego'da, Afrika'daki Hotantolar ve Boşimanlar'da, Kuzey Kutbu bölgesinde, Avustralya'da vb) veya büyük tropikal ormanlarda (Bambuti Pigmeleri vb) av, balıkçılık ve meyve toplamaya dayalı birçok arkaik uygarlık yaşıyordu. Komşu tarım uygarlıklarının (en azından bazı örneklerde) etkilerine rağmen, XIX. yüzyıl sonuna doğru bu toplumların ilk yapıları henüz bozulmamıştı. Üst paleolitik çağa benzer bir aşamada "durmuş" olan bu uygarlıklar, bir anlamda "yaşayan fosiller"i oluşturmaktadır.[43]

Kuşkusuz "ilkeller"in dinsel uygulamalarını ve mitolojilerini eski taş devri insanlarına uygulamak söz konusu değildir. Ama daha önce de belirttiğimiz gibi, şamancıl türde esrime paleolitik çağda da doğrulanmış gibidir. Bu bir yandan bedeni terk edip, dünyada serbestçe dolaşabilen bir "ruh"a inanmayı, diğer yandan da ruhun bu yolculukta insanüstü varlıklarla karşılaşabileceği, onlardan yardım ya da kendisini kutsamalarını isteyebileceği kanısının varlığını gerektirir. Ayrıca şamancıl esrime hem "sahip olmayı," yani insanların bedenine girebilmeyi, hem de kendi bedenine bir ölünün ya da hayvanın ruhunun, veya bir cin ya da tanrının "sahip olabilmesi"ni olası kılar.

Bir diğer örneği hatırlatacak olursak, cinsiyetlerin ayrılması (krş. § 6) yalnızca erkeklere açık ve av seferlerinden önce gizli ayinler yapıldığını düşündürmektedir. Bu tür ayinleri yapmak yalnızca "erkek cemiyetleri"ne (*Männerbünde*) benzer yetişkin gruplara özgüydü; ergenlik çağındaki erkekler "sırlar"ı erginlenme ayinleri aracılığıyla öğreniyorlardı. Bazı yazarlar Montespan mağarasında böyle bir erginlenmenin kanıtını bulduklarını sandılar, ama bu yoruma itiraz edildi. Bununla birlikte erginlenme ayinlerinin arkaikliğine kuşku yoktur. Yerleşim yer-

[42] Bu yöntemi kullanmamaları nedeniyle Ucko tarafından eleştirilmişlerdir, *a.g.y.*, s. 140 vd. Bu yazar, etnografik karşılaştırmanın tarihöncesi toplumların bazı yönlerini aydınlattığı birkaç örneği hatırlattıktan sonra (s. 151 vd), paleolitik mağara resminin Avustralya ve Afrika'daki olgular ışığında bir çözümlemesini sunmaktadır (s. 191 vd).

[43] "Yaşayan fosiller" kavramının biyolojinin birçok dalında, özellikle de speleolojide (mağarabilim) başarıyla kullanıldığını hatırlatalım. Bugün mağaraları dolduran troglobionlar uzun süre önce geride bırakılmış bir faunaya aittir. "Onlar tam anlamıyla yaşayan fosillerdir ve çoğunlukla hayat tarihinin çok eski aşamalarını, üçüncü hatta ikinci zamanı temsil ederler" (Dr. Racovitza). Demek ki mağaralar fosilleşmeyen ilkel hayvan gruplarının anlaşılması açısından çok önemli, arkaik bir faunayı korumaktadır.

lerinin en uç noktalarında varlığı kanıtlanan (Avustralya, Güney ve Kuzey Amerika)[44] çok sayıda tören arasındaki benzerlikler daha paleolitik çağda geliştirilmiş ortak bir gelenek olduğunu göstermektedir.

Montespan'daki "halka biçiminde dans" konusunda (mağaranın killi tabanında genç insanların bıraktıkları ayak izleri nasıl yorumlanırsa yorumlansın), Curt Sachs bu ritüel koreografisinin paleolitik insanlar tarafından iyi bilindiğinden kuşku duymamaktadır.[45] Halka biçiminde dans çok yaygındı (bütün Avrasya'da, Doğu Avrupa'da, Melanezya'da, Kaliforniya Kızılderililerinde vb). Bu dans, her yerde ya öldürülen hayvanın ruhunu yatıştırmak ya da avın çoğalmasını sağlamak için avcılar tarafından yapılmaktadır.[46] Her iki durumda da paleolitik avcıların dinsel ideolojisiyle olan süreklilik açıktır. Ayrıca avcı grubu ile av arasındaki "mistik dayanışma" yalnızca erkeklere ait belli sayıda "meslek sırrı"nın varlığını düşündürmektedir; bu tür "sırlar" ergenlik çağındaki erkeklere erginlenme ritüelleri aracılığıyla aktarılmaktadır.

Halka biçimindeki dans, tarihöncesi ritüel ve inançların çağdaş arkaik kültürlerde sürdüğünü hayranlık uyandırıcı bir biçimde göstermektedir. Başka örneklerle de karşılaşacağız. Şimdilik Hoggar ve Tassili'deki bazı mağara resimlerinin, Pöl[Φ] çobanlarına ait bir erginlenme miti sayesinde "çözülebildiğini" hatırlatalım. Bu mit eğitimli bir Malili tarafından Afrika dilleri ve uygarlıkları araştırmacısı Germaine Dieterlen'e aktarılmış, o da bunu yayımlamıştı.[47] H. Von Sicard da, Luve ve onun onomastik (adbilimsel) benzerleri hakkındaki bir monografide, bu Afrika tanrısının Avrupalı-Afrikalı avcıların en eski dinsel inancını temsil ettiği sonucuna varmıştır; İsveçli bilgin bu inancın MÖ 8000'den daha önceki bir döneme ait olduğunu belirtmektedir.[48]

Kısacası, belli sayıda mitin, öncelikle de kozmogoni ve kökenle (insanın, avın, ölümün, vs kökeni) ilgili mitlerin paleolitik halklar tarafından bilindiğini ileri sürmek akla yakın görünmektedir. Bir tek örnek verecek olursak, kozmogoni miti ezeli suları ve Yaradan'ı gösterir; insan veya su hayvanı biçimindeki Yara-

---

[44] Bkz. M. Eliade, *Naissances mystiques*, s. 69 vd.

[45] Curt Sachs, *World History of the Dance* (1937), s. 124, 208.

[46] Zengin belgeler için bkz. Evel Gasparini, *Il Matriarcato Slavo*, s. 667 vd.

[Φ] Senegalden Çat Gölü'nün doğusuna kadar uzanan Sudan bölgesi –yn.

[47] C. Dieterlen, *Koumen*; krş. Henri Lhote, "Les gravures et les peintures rupestres de Sahara," s. 282 vd.

[48] H. Von Sicard, "*Luwe* und verwante mythische Gestalten," s. 720 vd.

dan, dünyanın yaratılması için gereken maddeyi çıkarmak üzere okyanusun dibine dalar. Bu kozmogoni inancının çok yaygın oluşu ve arkaik yapısı tarihöncesinin en eski dönemlerinden miras kalmış bir geleneğe işaret eder.[49] Aynı şekilde göğe yükseliş ve "büyülü uçuş"la (kanatlar, avcı kuş –kartal, şahin– tüyleri) ilişkili mitlere, destanlara ve ritüellere bütün dünyada ve Avustralya ile Güney Amerika'dan Kuzey Kutbu'na kadar her kıtada rastlanmaktadır.[50] Bu mitler Şamanizme özgü düş ve esrime deneyimleriyle uyum içindedir ve arkaik olduklarına kuşku yoktur.

Öteki dünyayla mükemmel bağlantılar olan gökkuşağı ve onun yeryüzündeki izdüşümü köprü simgeleri ve mitleri de aynı ölçüde yaygındır. Etrafında bütün mekânın düzenlendiği "Dünyanın Merkezi" ile ilgili asli deneyimin temelleri üzerine kurulu bir kozmoloji "sistem"i de varsayılabilir. Daha 1914'te W. Gaerte kozmik dağlar, dünyanın göbek delikleri ve "dünyayı" dört yöne bölen paradigmatik nehirler olarak yorumlanmaya açık çok sayıda tarihöncesi işaret ve imgeyi derlemişti.[51]

Hayvanların kökeniyle ilgili mitlere, avcı ve av ile Yabanıl Hayvanların Efendisi arasındaki ilişkilere gelince, büyük olasılıkla bunlara paleolitik insanların ikonografik dağarcığında şifreli kodlar halinde bol bol değinilmiştir. Ateşin kökeniyle ilgili mitlerden yoksun bir avcı toplumu düşünmek de, hele bu mitlerden çoğunun cinsel etkinliği ön plana çıkardığı dikkate alınırsa, zordur. Son olarak da gökyüzünün, gök ve atmosfer olaylarının kutsallığı konusundaki ilk deneyimleri hesaba katmak gerekir. Bu, "aşkınlığı" ve ululuğu kendiliğinden ortaya çıkaran ender deneyimlerdendir. Ayrıca şamanın esrime içinde göğe yükselişi, uçma simgeselliği, yerçekiminden kurtuluş olan imgesel yükseklik deneyimi; göksel mekânı insanüstü varlıkların, yani tanrıların, ruhların ve uygarlaştırıcı kahramanların kaynağı ve barınma yeri olarak kutsamaya katkıda bulunur. Ama gecenin ve karanlığın, avın öldürülmesinin ve bir aile üyesinin ölümünün, kozmik felaketlerin, kabile üyelerinin yaşadığı coşku, çılgınlık veya kan dökme krizlerinin taşıdığı "vahiyler" de bu kadar önemli ve anlamlıdır.

---

[49] Bunun bütün biçimlerinin karşılaştırmalı çözümlemesi için, bkz. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, s. 81-130.

[50] Krş. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, s. 163-164; aynı yazar, *Le Chamanisme*, s. 319 vd. 350 vd, 372 vd; aynı yazar, *Religions australiennes*, s. 139 vd.

[51] W. Gaerte, "Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltströme." Gaerte'nin verdiği örneklerin çoğunun daha yakın tarihöncesi kültürlere ait olduğunu hatırlatalım.

Dilin büyüsel-dinsel değeri de belirleyici bir rol oynar. Bazı jestler de kutsal bir gücün veya evrene ilişkin bir "gizem"in epifanisine* işaret edebiliyordu. Büyük olasılıkla, tarihöncesi sanatın insan figürlerinin jestleri yalnızca anlam değil, aynı zamanda güç yüklüydü. "Jestler ve epifaniler"in dinsel anlamı bazı ilkel toplumlar tarafından XIX. yüzyıl sonuna doğru hâlâ biliniyordu.[52] Daha da önemlisi, fonetik buluş yeteneği herhalde tükenmez bir büyüsel-dinsel güç kaynağını oluşturuyordu. Bükünlü dilden[Ψ] önce de, insan sesi haber, buyruk veya istekleri iletebildiği gibi, ses patlamalarıyla, fonetik buluşlarıyla bütünlüklü bir imgesel dünya yaratabiliyordu. Örnek olarak, esrik yolculuklarına hazırlanan şamanların ön hazırlıklarının ya da bazı yoga meditasyonlarında hem soluk ritmini (*prānāyāma*) hem de "mistik hecelerin" görselleştirilmesini gerektiren *mantra*'ların tekrarlanmasının ortaya çıkardığı yarı mitolojik, yarı şiirsel, aynı zamanda da ikonografik kurgusal yaratımları düşünmek yeterli olacaktır.

Dil mükemmelleştikçe, büyüsel-dinsel olanaklarını da artırıyordu. Telaffuz edilen söz yok edilmesi imkânsız, en azından dayanılması zor bir kuvveti harekete geçiriyordu. Birçok ilkel kültürde ve halk kültüründe benzer inançlar hâlâ yaşamaktadır. En karmaşık toplumlardaki övgü, yergi, beddua ve aforoz amaçlı büyüsel sözlerin ritüel işlevlerinde de hâlâ bu inançlara rastlanmaktadır. Sözün büyüsel-dinsel bir güç olarak coşturucu deneyimi, zaman zaman ritüel hareketlerle elde edilen sonuçların dille de sağlanabileceği kanısına yol açmıştır.

Bu bölümü kapatırken, çeşitli kişilik türleri arasındaki farklılığı da hesaba katmak gerektiğini belirtelim. Kimi avcı yiğitliği veya kurnazlığıyla, kimisi ise esrime içinde kendinden geçmesinin yoğunluğuyla öne çıkıyordu. Bu karakter farklılıkları dinsel deneyimlerin değer yükleri ve yorumlarında da belli bir çeşitliliği gerektirir. Sonuç olarak bazı ortak temel düşüncelere rağmen, paleolitik çağın dinsel mirası oldukça karmaşık bir görünüm sunmaktadır.

---

* Epifani (*epiphany*): (Yun. *epiphaneia*, "tezahür") İlahi veya yüce bir varlığın görünmesi –yn.

52 Bazı Kuzey Avustralya kabilelerinde bir genç kızın erginlenmesindeki ilk ayin, törenle topluluğun önüne çıkarılmasından ibarettir. Yetişkin olduğu, başka bir deyişle kadınlara özgü davranışı özümsemeye hazır olduğu *gösterilir.* Ama bir şeyi ritüel biçiminde göstermek, ister bir işaret, ister bir nesne veya hayvan söz konusu olsun, kutsal bir mevcudiyeti açıklamak, bir hiyerofani mucizesini coşkuyla karşılamaktır; krş. Eliade, *Religions australiennes*, s. 120; diğer örnekler için bkz. *Naissances mystiques*, s. 96 vd.

Ψ Dilbilgisel işlevleri ve yapı bakımından kelime köklerini değiştiren dil.

§ 1. Dünya genelindeki tarihöncesi çağ hakkında hızla bilgi sahibi olabilmek için, bkz. Grahame Clark, *World Prehistory* (Cambridge, 1962); Grahame Clark ve Stuart Piggott, *Prehistoric Societies* (Londra, 1965; bu ikinci eserde zengin bir kaynakça da yer almaktadır); H. Breuil ve R. Lantier, *Les hommes de la pierre ancienne: paléolithique et mésolithique* (yeni baskı, Payot, 1959).

Daha eksiksiz bir belge külliyatı için, bkz. H. Müller-Karpe, *Handbuch der Vorgeschichte*, I: *Altsteinzeit* (Münih, 1966) ve Karl J. Narr'ın yönetiminde yayımlanan *Handbuch der Urgeschichte*'nin 1. cildi (Bern-Münih, 1967). Karl Narr şu eserde mükemmel bir özet ve onu tamamlayan zengin bir kaynakça sunmuştur: *Abriss der Vorgeschichte* (Münih, 1957), s. 8-41. Bkz. aynı yazar, *Urgeschichte der Kultur* (Stuttgart, 1961); F. Bordes, *Old Stone Age* (New York, 1968); *La Préhistoire. Problèmes et tendances* (CNRS yayınları, Paris, 1968).

Dilin ve toplumun kökenleri konusundaki en son varsayımların çözümlemesi için, Frank B. Livingstone, "Genetics, Ecology and the Origins of Incest and Exogamy," *CA*, 10, Şubat 1969, s. 45-61 (s. 60-61, kaynakça). Dilin kökeni konusunda, şu eseri de takip ediyoruz: Morris Swadesh, *The Origin and Diversification of Language* (Chicago, 1971).

Karl Narr incelemelerinin çoğunda primatların "insansılaşması" çevresinde geliştirilmiş varsayımları ele aldı ve paleantropiyenlerin inanılır bir resmini sunmaya çalıştı; bkz. Narr ve diğerleri, "Approaches to the Social Life of Earliest Man," *Anthropos*, 57, 1962, s. 604-620; "Das Individum im der Urgeschichte. Möglichkeiten seiner Erfassung," *Saeculum*, 23, 1972, s. 252-265.

Amerika nüfusuyla ilgili sorunlar hakkında, bkz. E. F. Greenman, "The Upper Paleolithic and the New World," *CA*, 4, 1963, s. 41-91; Allan Bryan, "Early Man in America and the Late Pleistocene Chronology of Western Canada and Alaska," *CA*, 10, 1969, s. 339-365; *Prehistoric Man in the New World*, Jesse D. Jennings ve Edward Norbeck'in yönetiminde yayımlanmış eser (Chicago, 1964); Gordon R. Willey, *An Introduction to American Archaeology*, I (New Jersey, 1966), s. 2-72 ve birçok yerde.

Ayrıca bkz. Frederick D. McCarthy, "Recent Development and Problems in the Prehistory of Australia," *Paideuma*, 14, 1968, s. 1-17; Peter Bellwood, "The Prehistory of Oceania," CA, 16, 1975, s. 9-28. On binlerce yıl boyunca Avrupa, Afrika ve Asya'daki paleolitik (paleolitik) kültürler aynı düzeydedir. Aynı düzey, zaman aralığı çok daha kısa olmakla birlikte, Avustralya ile Kuzey ve Güney Amerika'da da doğrulanmaktadır. MÖ 20.000-10.000 dönemi için özel bir bölgenin diğerlerine göre belirleyici bir teknolojik üstünlük sağladığını ileri sürmeye olanak yoktur. Aletlerin yapısında kuşkusuz belli çeşitlenmeler söz konusudur, ama bu çeşitlenmelerin teknolojik bir ileriliği değil, yerel uyarlamaları yansıttığı anlaşılmaktadır; krş. Marvin Harris, *Culture, Man and Nature* (New York, 1971), s. 169. Paleolitik çağ insanlarının bu kültürel birliği daha sonraki kültürlere miras kalan geleneklerin ortak kaynağını oluşturmakta, ayrıca bugünkü avcı toplumlarla karşılaştırmalar yapılabilmesini de mümkün kılmaktadır. Bazı Yunan mit ve ritüellerindeki paleolitik çağ "uzantıları"nın hayranlık

uyandıran bir çözümlemesi için bkz. Walter Burkert, *Homo Necans* (Berlin, 1972). Avcı kültürler konusunda bkz. *Man the Hunter* kollokyumu yayını, Richard B. Lee ve Irven Devore yönetiminde yayımlanmıştır (Chicago, 1968).

§ 2. Paleantropiyenlerde tutarlı ve karmaşık bir dinsellik olasılığını kabul etmek konusunda bilginlerin yaşadığı duraksamayı anlamak için, XIX. yüzyılın ikinci yarısında "din" teriminin daha çok sınırlı bir uygulama alanı olduğunu, geri kalan bölümün "büyü," "batıl inanç," "vahşilik," vb kötüleyici sözcüklerle karşılandığını unutmamak gerekir. "Dinsiz insanlar"dan söz edilmiştir, çünkü bazı kabilelerde iyi bilinen çok tanrılı dinlere ve "fetişist sistemler"e benzetilebilecek hiçbir şey bulunamamıştır. Dinsellik yandaşları Paleantropiyenleri "yüceltmek"le suçlanıyordu, çünkü "din" denince Musevilik, Hıristiyanlık, Hinduizm veya Eski Yakındoğu'nun panteonlarıyla karşılaştırılabilecek bir ideolojik yapı bütünü anlaşılıyordu.

Tarihöncesi dinlere ilişkin bütün eserleri saymak gereksiz olur; bunların çoğunun yalnızca kaynakça açısından bir önemi kalmıştır. İçerdikleri belgeler veya ileri sürdükleri varsayımlar açısından şu eserlere başvurulabilir: T. Mainage, *Les religions de la préhistoire* (Paris, 1921); G. H. Luquet, *L'art et la religion des hommes fossiles* (Paris, 1926); C. Clemen, *Urgeschichtliche Religion*, 2 cilt, (Bonn, 1932-33); E. O. James, *Prehistoric Religion* (Londra-New York, 1957).

Yakın zamanda çıkmış bazı yayınlarda daha geniş incelemeler yer almaktadır: Johannes Maringer, *The Gods of Prehistoric Man* (New York, 1960; 1958'de Fransızca çevirisi de yayımlanmıştır); Étienne Patte, *Les préhistoriques et la religion* (Paris, 1960); André Leroi-Gourhan, *Les Religions de la Préhistoire: Paléolithique* (Paris, 1964); Karl J. Narr, *Kultur, Umwelt u. Leiblichkeit d. Eiszeitmenschen* (Stuttgart, 1963); aynı yazar, "Approaches to the Religion of Early Paleolithic Man," *HR*, 4, 1964, s. 1-29; aynı yazar, "Religion und Magie in der jüngeren Altsteinzeit," *Handbuch der Urgeschichte* içinde, I (1966), s. 298-320. Yeni çıkmış bazı eserlere ilişkin eleştirel kaynakça için aynı yazarın şu makalesi de yararlıdır: "Wege zum Verständnis Prähistorischer Religionsformen," *Kairos*, 3, 1963, s. 179-188.

Alet üretiminden hareketle geliştirilmiş olabilecek mitolojiler henüz yeterince incelenmemiştir. Biz şu yazıda okun simgeselliğini ve bazı mitolojik izleklerini çözümledik: "Notes on the Symbolism of the Arrow" (*Religions in Antiquity. Essays in Memory of E. R. Goodenough*, Leiden, 1968, s. 463-475).

§ 3. Paleolitik çağ insanlarının cenaze töreni uygulamalarının büyük bölümü J. Maringer tarafından açık bir biçimde anlatılmıştır: *The Gods of Prehistoric Man* (New York, 1960), s. 14-37, 74-89. 1940 öncesinde ulaşılabilen belgeler açısından hâlâ yararlı bir eser: E. O. James, *Prehistoric Religion. A Study in Prehistoric Archaelogy* (Londra, 1957), s. 17-34. Ayrıca bkz. Grahame Clark, *The Stone Age Hunters* (Londra, 1967), s. 41 vd. Eleştirel bir inceleme için, Leroi-Gourhan, *Les Religions de la Préhistoire*, s. 37-64.

Daha ileri götürülmüş çözümlemeler için, bkz. H. Breuil, "Pratiques religieuses chez les humanités quaternaires" (*Scienza e Civiltà*, 1951, s. 45-75); A. Glory ve R. Robert, "Le culte des crânes humains aux époques préhistoriques" (*Bulletin de la Société d'Anthropologie de Pa-*

ris, 1948, s. 114-133); H. L. Movius, Jr., "The Mousterian Cave of Teshik-Tash, Southeastern Uzbekistan, Central Asia" (*American School of Prehistoric Research*, Bulten no. 17, 1953, s. 11-71); P. Wernert, "Cultes des crânes: représentation des esprits des défunts et des ancêtres" (M. Gorce ve R. Mortier, *L'Histoire générale des Religions* içinde, I, Paris, 1948, s. 51-102).

Circeo'da topraktan çıkarılan kafatasının anlamı konusunda, bkz. A. C. Blanc, "I Paleantropi di Saccopastore e del Circeo" (*Quartär*, 1942, s. 1-37).

Raymond A. Dart Güney Afrika ve başka yerlerdeki toprak boya madenlerinin işletilmesinin eski çağlara ait olduğunu gösterdi; bkz. "The Multimillenial Prehistory of Ochre Mining" (*NADA*, 1967, s. 7-13); "The Birth of Symbology" (*African Studies*, 27, 1968, s. 15-27). Bu iki makalede çok bol kaynakça referansı bulunmaktadır.

"Cenin biçiminde" gömülme konusunda bkz. G. van der Leeuw, "Das Sogenannte Hockerbegräbnis und der ägyptische *Tjknw*" (*SMSR*, 14, 1938, s. 150-167).

§ 4. Emil Bächler kazıların sonuçlarını *Das alpine Paläolithikum der Schweiz* adlı eserde sundu (Basel, 1940).

Diğer keşifler için, bkz. K. Hoermann, *Die Petershöhle bei Velden in Mittelfranken: Eine altpaläolithische Station* (Nüemberg, 1933); K. Ehrenberg, "Dreissig Jahre paläobiologischer Forschung in österreichischen Höhlen" (*Quartär*, 1951, s. 93-108); aynı yazar, "Die paläontologische, prähistorische und paläoethnologische Bedeutung der Salzofenhöhle im Lichte der letzten Forschungen" (*Quartär*, 1954, s. 19-58). Ayrıca bkz. Lothar Zotz, "Die altsteinzeitliche Besiedlung der Alpen u. deren geistigen u. wirtschaftliche Hintergründe," *Sitzungsberichte der Physikalischmedizinische Sozietät zu Erlangen*, c. 78, 1955-57, s. 76-101 ve özellikle Müler-Karpe, *Altsteinzeit*, 205, 224-226.

Bazı arktik halklara özgü kurbanlarla karşılaştırma için, bkz. A. Gahs, "Kopf-, Schädel-, und Langknochenopfer bei Rentiervolkern" (*Festschrift für P. W. Schmidt*, Viyana, 1928, s. 231-268). Wilhelm Schmidt de bu sorunu birçok kez ele almıştır; krş. Schmidt ve diğerleri, "Die älteste Opferstelle des altpaläolithischen Menschen in den Schweizer Alpen" (*Acta Pontificae Academiae Scientiarum*, Vatikan, 6, 1942, s. 269-272); "Das Primitialopfer in der Urkultur" (*Corona Amicorum, Festgabe für Emil Bächler*, St. Gallen, 1948, s. 81-92).

Karl Meuli, kemik yığınlarıyla ilgili yorumunu "Griechische Opferbräuche"de sundu (*Phyllobolia für Peter von der Mühll*, Basel, 1945, s. 185-288), özellikle s. 283-287.

Paleolitik çağdaki "kurbanlar" sorunu hakkında, bkz. Oswald Menghin, "Der Nachweis des Opfers im Altpaläolithikum" (*Wiener Prähistorische Zeitschrift*, XIII, 1926, s. 14-19); H. C. Bandi, "Zur Frage eines Bären- oder Opferkultes im ausgehenden Altpaläolithikum der Alpinen Zone" (*Helvetia Antiqua, Festschrift Emil Vogt*, Zurih, 1966, s. 1-8); S. Brodar, "Zur Frage der Höhlenbärenjagd und des Höhlen bärenkult in den paläolithischen Fundstellen Jugoslawien" (*Quartär*, 9, 1957, s. 147-159); W. Wust, "Die paläolithisch-ethnographischen Bärenriten u. das Altindogermanische" (*Quartär*, 7-8, 1956, s. 154-165); Mirko Malez, "Das Paläolithikum der Veternica höhle und der Barenkult" (*Quartär*, 10/11, 1958/59, s. 171-

188). Ayrıca bkz. I. Paulson, "Die rituelle Erhebung des Bärenschädels bei arktischen u. subarktischen Völker," *Temenos*, I, 1965, s. 150-173.

F. E. Koby kafatası kümelerinin varlığını ve ayı tapımını kuşkuyla karşıladı; krş. "L'ours des cavernes et les Paléolithiques" (*L'Anthropologie*, 55, 1951, s. 304-308); "Les Paléolithiques ont-ils chassé l'ours des cavernes?" (*Actes de la Société Jurassienne d'émulation*, 57, 1953, s. 157-204); "Grottes autrichiennes avec culte de l'ours?" (*Bulletin de la Société Préhistorique Française*, 48, 1951, s. 8-9). Leroi-Gourhan da aynı görüşleri paylaşmaktadır; krş. *Les Rel. de la Préhistoire*, s. 31 vd.

Geniş bir eleştirel sunum için bkz. Johannes Maringer, "Die Opfer der palaolithischen Menschen" (*Anthropica*, St. Augustin bei Bonn, 1968, s. 249-271).

W. Koppers birkaç ilginç etnolojik koşutluk ortaya atmıştır; bkz. "Der Bärenkult in ethnologischer und prähistorischer Beleuchtung" (*Paleobiologica*, 1933, s. 47-64); "Künstlicher Zahnschift am Bären im Altpaläolithikum und bei den Ainu auf Sachalin" (*Quartär*, 1938, s. 97-103). Alexander Slawik ritüelleri çözümlemiştir, "Zum Problem des Bärenfestes der Ainu u. Giliaken," *Kultur und Sprache* (Viyana, 1952), s. 189-203.

Avrupa paleolitik çağında "ayı töreni" ile Şamanizm arasındaki ilişkiler Karl Narr tarafından incelendi, "Bärenzeremoniell und Schamanismus in der älteren Steinzeit Europas," *Saeculum*, 10, 1959, s. 233-272.

Avcılara özgü, hayvanın kemiklerinden yeniden doğabileceği inançları konusunda, bkz. Eliade, *Le Chamanisme* (2. baskı, 1968), s. 139 vd. Av hayvanlarının veya evcil hayvanların kemiklerinin kırılmasının yasaklanması, son araştırmalar ışığında Joseph Henninger tarafından çözümlendi, "Neuere Forschungen zum Verbot des Knochenzerbrechens" (*Studia Ethnographica et Folkloristica in honorem Béla Gunda*, Debrecen, 1971, s. 673-702). I. Paulson'un incelemesi de ayrıca söz edilmeyi hak ediyor: "Die Tierknochen im Jagdritual der nordeurasiatisches Völker," *Zeit. f. Ethnologie*, 84, 1959, s. 270-292.

§ 5. Tarihöncesi mağaralar ve mağara resimleri sanatı üzerine hatırı sayılır bir kaynakça bulunmaktadır. Şu eserleri belirtelim: H. Breuil, *Quatre cents siècles d'art pariétal* (Montignac, 1952); J. Maringer ve H. Bandi, *Art in the Ice Age* (Londra, 1953); Paolo Graziosi, *Palaeolithic Art* (İng. çev., Londra, 1960); A. Leroi-Gourhan, *Préhistoire de l'art occidental* (Paris, 1965); A. Laming, *Lascaux. Paintings and Engravings* (Harmondsworth, 1959); aynı yazar, *La signification de l'art rupestre paléolithique* (Paris, 1962), bu eserde zengin bir kaynakça da bulunmaktadır; R. F. Heizer ve M. A. Baumhoff, *Prehistoric Rock Art of Nevada and Eastern California* (Berkeley-Los Angeles, 1962); Peter J. Ucko ve Andrée Rosenfeld, *Palaeolithic Cave Art* (New York, 1967). Ayrıca bkz. *Simposio de arte rupestre*, Barcelona, 1966 (Barcelona'da yayımlandı, 1968), özellikle P. Graziosi, "L'art paléo-épipaléolithique de la Province méditerranéenne et ses nouveaux documents d'Afrique du Nord et du Proche-Orient" (s. 265 vd). Emmanuel Anati, "El arte rupestre galaico-portuguès" (s. 195 vd), Henri Lhote, "Données récentes sur les gravures et les peintures rupestres du Sahara" (s. 273 vd). Tarihöncesinin ve etnolojik düzeydeki halkların sanatsal yaratımları arasındaki geçerli karşılaştırma koşulları Karl Narr

tarafından incelendi: "Interpretation altsteinzeitlicher Kunstwerke durch völkerkundliche Parallelen," *Anthropos*, 50, 1955, s. 513-545. G. Charrière konunun marksist bir yorumunu sundu: *Les significations des représentations érotiques dans les arts sauvages et préhistoriques* (Paris, 1970).

Leroi-Gourhan, üslup ve zamandizin açısından, paleolitik çağ sanatını beş evreye ayırır: 1) Gelişkin Moustier kültürü (y. MÖ 50.000): Burada, "üzerlerine düzenli aralıklarla çentikler açılmış taş levhalar" ve kemikler bulunur, ama henüz figüratif eserler yoktur; 2) İlkel dönem (Aurignac çağı, y. MÖ 30.000): Kireç taşından levhalar üzerine oyulmuş ya da boyanmış figürler, "genellikle ne oldukları anlaşılamayan hayvan başı ve ön ayak tasvirleriyle üreme organı tasvirlerinin birbirine karıştığı çok soyut ve çok acemice resimler" bulunur ve daha geç bir tarihte (y. MÖ 25.000-20.000) buna çok yakın bir üsluplaştırma içinde insan figürleri görülür: "Bedenin merkezi bölümü başa ve ellerle ayaklara göre orantısız bir biçimde büyüktür, bu da paleolitik çağ kadınlarının kalçalarının çok büyük olduğu düşüncesine yol açmıştır;" 3) Arkaik dönem (Geç Solutré kültürü, y. MÖ 30.000-25.000): Birçok birinci sınıf sit alanını içermektedir (Lascaux; La Pasiega). "Bu dönemde teknik ustalık tamamlanmıştır ve resimlerin, yontuların veya oymaların gerçekleştirilme kalitesi olağanüstüdür;" 4) Klasik dönem (Madeleine kültürü, y. MÖ 15.000-11.000): Bu dönemde bezenmiş mağaralar azami coğrafi yayılıma ulaşır; biçimlerdeki gerçekçilik çok ileri bir noktaya varmıştır; 5) Geç dönem (geç Madeleine kültürü, y. MÖ 10.000): Artık mağaralar bezenmemektedir, sanat esas olarak eşyaların üzerine taşınmıştır. "Figürler eski üslupların son izlerini de yitirmiş, hayvanlar biçim ve hareketlerdeki doğruluğun çarpıcı boyutlara ulaştığı bir gerçekçiliğin parçası olmuşlardır. Eşya sanatı İngiltere, Belçika ve İsviçre'ye kadar çıkar. MÖ 9.000'e doğru görülen ani bir gerileme Yukarı paleolitik çağın sonuna işaret eder, son Madeleine döneminin az sayıdaki tanığı beceriksizlik ve şematizm içinde çözülüp kaybolur" (*Les religions de la préhistoire*, s. 87-88).

Simposio de arte rupestre içinde Henri Lhote'un, Leroi-Gourhan ve Laming'in yöntemlerini eleştirdiği iki makalesi yer almaktadır: "La plaquette dite de 'La Femme au Renne,' de Laugerie-Basse et son interprétation zoologique" (s. 79-97); "Le bison gravé de Ségriés, Moustiers-Ste-Marie" (s. 99-108). Leroi-Gourhan'ın yorumunun eleştirel bir tartışması için bkz. Ucko ve Rosenfeld, *Palaeolithic Cave Art*, s. 195-221.

Tarihöncesi sanatın simgeselliği ve uslupçu ifadeleri konusunda fikir verici gozlemler için şu incelemelere bakmakta yarar var: Herbert Kühn, "Das Symbol in der Vorzeit Europas," *Symbolon*, 2, 1961, s. 160-184 ve Walther Matthes, "Die Darstellung von Tier u. Mensch in der Plastik des älteren Paläolithikum," *Symbolon*, 4, 1964, s. 244-276. H. Bégouen, N. Casteret ve J. Charet'nin Montespan ve Tuc d'Aubert mağaraları hakkındaki yayınları Ucko ve Rosenfeld tarafından tartışılmıştır, *a.g.y.*, s. 188-198, 177-178.

Lourdes'daki oyma kaymaktaşı levhanın röprodüksiyonu için: Maringer, *The Gods of the Prehistoric Man*, şekil 27. La Vache mağarasında (Ariège) topraktan çıkarılan bir kemik üzerine oyulmuş sahnenin bir ergınlenme töreninin tasviri olarak yorumlanması önerilmiştir: bkz. Louis-René Nougier ve Romain Robert, "Scène d'initiation de la grotte de la Vache à Alliat (Ariège)," *Bull. de la Soc. de l'Ariège*, c. XXIII, 1968, s. 13-98. Resmin açık bir röprodüksiyonu

için bkz. Alexander Marshak, *The Roots of Civilization* (New York, 1972), s. 275, şekil 154.

Horst Kirchner, Lascaux'daki meşhur mağara resminin "şamancıl" bir yorumunu önerdi: "Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus," *Anthropos*, 47, 1952, s. 244-286. Bu yorum Karl Narr tarafından da kabul edildi: "Bärenzeremoniell und Schamanismus in der älteren Steinzeit Europas" (*Saeculum*, 10, 1959, s. 233-272), özellikle s. 271. Ayrıca bkz. Eliade, *Le Chamanisme* (2. baskı, 1968), s. 390 vd; A. Marshak, *The Roots of Civilization*, s. 277 vd.

J. Makkay da Üç Kardeş mağarasındaki "Büyük Büyücü"yü aynı yönde yorumladı; krş. "An Important Proof to the Prehistory of Shamanism," *Alba Regia*, 2/3 (Székesfehérvar 1963), s. 5-10.

Ayrıca bkz. E. Burgstaller, "Schamanistische Motive unter den Felsbildern in den österreichischen Alpenländern," *Forschungen u. Fortschritte*, 41, 1967, s. 105-110, 144-158; H. Miyakawa ve A. Kollantz, "Zur Ur- und Vorgeschichte des Schamanismus," *Zeitschrift für Ethnologie*, 91, 1960, s. 161-193 (Japon belgeleri için yararlı bir eser).

§ 6. Kadın heykelcikleri hakkında, bkz. E. Saccasyn-Della Santa'nın derlediği belgeler: *Les figures humaines du paléolithique supérieur eurasiatique* (Anvers, 1947); bunların Karl J. Narr'ın kaynakçasında kaydedilmiş son buluşlarla tamamlanması gerekmektedir: *Antaios*, c. II, no. 2 [1960], s. 155, dipnot 2. Yorum için, krş. F. Hanöar, "Zum Problem der Venusstatuetten im eurasichen Junfpaläolithikum" (*Prähistorische Zeitschrift*, c. 30/31, 1939/40, s. 85-156); Karl J. Narr, "Weibliche Symbol-Plastik der älteren Steinzeit" (*Antaios*, II, 1960, s. 131-157); Karl Jettmar –I. Paulson, A. Hultkrantz, K. Jettmar, *Les Religions arctiques et finnoises* içinde (Fr. çev. 1965)– s. 292 (Gerasimov'un Mal'ta'daki –Sibirya– kazılarını özetliyor). Ayrıca bkz. J. Maringer, *The Gods of Prehistoric Man*, s. 153 vd; A. Leroi-Gourhan, *Les religions de la préhistoire*, s. 87 vd. Bu küçük heykeller sanatının (Narr'ın ifadesiyle "Kleinplastik") Doğu Akdeniz'den gelen etkilerin sonucu olduğu tahmin edilmektedir; Fransız-Cantabria bölgesinde daha çok doğacı bir üslup hâkimdir, Doğu ve Kuzeydoğu'da ise geometrik şematizm kendini kabul ettirmiştir. Ama şimdilerde Sibirya'nın geç paleolitik çağının Moğolistan ve Güneydoğu Asya kültürleri tarafından etkilendiği kabul edilmektedir; krş. Jettmar, *Les religions arctiques et finnoises*, s. 292.

Leroi-Gourhan'ın yorumu Ucko ve Rosenfeld, *Palaeolithic Cave Art*, s. 195 vd ve Henri Lhote, "La plaquette dite de 'La Femme au Renne'," *Simposio de arte rupestre* içinde, s. 80-97'de eleştirildi (krş. aynı eser, s. 98-108, Maning'in bir eleştirisi).

"X ışınlı" adı verilen üslup ve bunun Şamanizmle ilişkileri hakkında, bkz. Andreas Lommel, *Shamanism: The Beginnings of Art* (New York-Toronto, tarihsiz), s. 129 vd. Bu kitap, *Current Anthropology*, 11, 1970, s. 39-48'de birçok yazar tarafından tartışıldı.

§ 7. Alexander Marshak keşfini ilk kez "Lunar Notation on Upper Paleolithic Remains"de (*Scientia*, 1964, 146, s. 743-745) sundu. Bu kısa makaleyi bir dizi daha gelişkin katkı izledi: "New Techniques in the Analysis and Interpretation of Mesolithic Notations and Symbolic

Art" (*Actes du symposium international*, ed. Emmanuel Anati, Valcamonica, 1970, s. 479-494); *Notations dans les gravures du paléolithique supérieur: Nouvelles méthodes d'analyse* (Bordeaux, Institut de préhistoire de l'Université de Bordeaux, Mémoire no. 8, 1970); "Le bâton de commandement de Montgandier (Charente). Réexamen au microscope et interprétation nouvelle" (*L'Anthropologie*, 74, 1970, s. 321-352); "Cognitive aspects of Upper Paleolithic Engraving" (*CA*, 13, 1972, s. 445-477); "Upper Paleolithic Notation and Symbol" (*Scientia*, 1972, 178, s. 817-828). Bu araştırmaların sonuçlarını şu kitapta çözümledi: *The Roots of Civilization: The Cognitive Beginnings of Man's First Art, Symbol and Notation* (New York, 1972); krş. bizim değerlendirme yazımız, "On Prehistoric Religions," *HR*, 14, 1974, s. 140-147, özellikle 140-143.

"The Meander as a System: The Analysis and Recognition of Iconographic Units in Upper Paleolithic Compositions" başlıklı inceleme, Australian Institute of Abroriginal Studies'in Mayıs 1974'te Canberra'da yapılan kollokyumuna sunuldu. Yazar bu önemli katkının el yazısı metnini bize sunmak inceliğini gösterdi.

Halka biçimindeki danslara ilişkin karşılaştırmalı bir inceleme için, bkz. Evel Gasparini, "La danza circolare degli Slavi" (*Ricerche Slavistiche*, I, 1952, s. 67-92); aynı yazar, *Il Matriarcaio Slavo. Antropologia Culturale dei Protoslavi* (Floransa, 1973), s. 665 vd. Krş. bizim değerlendirme yazımız, *HR*, 14, 1974, s. 74-78.

Amadu Hampate Bâ'nın (kendisi de erginlenenlerdendi) Pöl çobanlarının aktardığı gizli miti Germaine Dieterlen tarafından yayımlandı: *Koumen* (Cahiers de l'Homme, Paris, 1961); Henri Lhote bu mit sayesinde Hoggar ve Tassili'deki bazı mağara resimlerini yorumlayabildi; krş. "Données récentes sur les gravures et les peintures rupestres du Sahara" (*Simposio de Arte Rupestre*, s. 273-290), s. 282 vd.

H. von Sicard Afrika tanrısı Luwe'nin, MÖ 8.000'den önce Avrupa-Afrikalı avcıların bir Yüce Tanrı'ya olan inancını hâlâ yansıttığı kanısındadır; krş. "*Luwe* und verwandte mystische Gestalten," *Anthropos*, 63/64, 1968/69, s. 665-737, özellikle s. 720 vd.

"Kozmogoni dalışı" mitleri Doğu Avrupa'da, Orta ve Kuzey Asya'da, yerli (Âriler öncesi) Hindistan'da, Endonezya'da ve Kuzey Amerika'da bulgulanmıştır; krş. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (Paris, 1970), böl. III: "Le Diable et le bon Dieu" (s. 81-130).

W. Gaerte'nin, "Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltströme" (*Anthropos*, 9, 1914, s. 956-979) ince lemesi artık eskimiştir, ama ikonografik belgeleri açısından hâlâ yararlıdır.

Benjamin Ray, Dinka'larda ve Dogon'larda sözün büyüsel-dinsel gücünü parlak bir biçimde çözümlemiştir: "Performative Utterances in African Rituals," HR, 13, 1973, s. 16-35. ("Performative Utterances" deyimi İngiliz filozof J. L. Austin'e aittir).



II. BÖLÜM

EN UZUN DEVRİM: TARIMIN KEŞFİ –MEZOLİTİK VE NEOLİTİK ÇAĞLAR–



8. Kayıp Cennet— MÖ 8000'e doğru buzul çağının sona ermesi Avrupa'nın Alpler'in kuzeyinde kalan kesiminin iklimini, manzarasını, dolayısıyla flora ve faunasını kökten değiştirdi. Buzulların geri çekilmesi, faunanın kuzeye doğru göç etmesine yol açtı. Kuzey kutbuna yakın bölgelerdeki bozkırların yerini yavaş yavaş ormanlar aldı. Avcılar avı, özellikle de rengeyiği sürülerini izlediler, ama faunanın azalması onları göl kıyılarına ve sahillere yerleşmeye ve balıkçılıkla geçinmeye zorladı. Sonraki binyıllar boyunca gelişen yeni kültürler mezolitik terimiyle ifade edildi. Bu kültürlerin, Batı Avrupa'da üst paleolitik çağın görkemli yaratımlarına göre daha yoksul olduğu açıktı. Buna karşılık Güneybatı Asya'da, özellikle de Filistin'de mezolitik çağ bir eksen oluşturdu: İlk hayvanlar bu dönemde evcilleştirildi ve tarım başladı.

Avrupa'nın kuzeyinde rengeyiği sürülerini izleyen avcıların dinsel uygulamaları iyi bilinmiyor. A. Rust, Hamburg yakınındaki Stellmoor gölcüğünün balçıkları içinde oniki rengeyiğinin kalıntılarını bütün halinde buldu; hayvanlar göğüs kafeslerinde veya karınlarında taşlarla suya batırılmıştı. Rust ve diğer yazarlar bu olguyu bir tanrıya, büyük olasılıkla Yabanıl Hayvanların Efendisi'ne sunulan ilk av kurbanları olarak yorumladılar. Ama H. Pohlhausen, Eskimoların et stoklarını göl ve nehirlerin buzlu sularında sakladıklarını hatırlattı.[1] Bununla birlikte, Pohlhausen'in de kabul ettiği gibi, bu ampirik açıklama bazı stokların gerisindeki dinsel niyet olasılığını da dışlamıyordu. Gerçekten suya batırarak kurban etmenin varlığı Kuzey Avrupa'dan Hindistan'a kadar çok geniş bir ölçekte ve farklı dönemlerde kanıtlanmıştır.[2]

Mezolitik avcılar Stellmoor gölcüğünü büyük olasılıkla "kutsal mekân" olarak görüyorlardı. Rust, balçıkların içinde çeşitli nesneler buldu: Tahta oklar, kemik

---

[1] A. Rust, *Die alt– und mittelsteinzeitlichen Funde von Stellmoor*; H. Müller-Karpe, *Handbuch der Vorgeschichte*, c. I, s. 224 vd; H. Pohlhausen, "Zum Motiv der Rentierversenkung," s. 988-989; J. Maringer, "Die Opfer der paläolitischen Menschen," s. 266 vd.

[2] Krş. A. Closs, "Das Versenkungsopfer," birçok yerde.

aletler, rengeyiği boynuzundan yapılmış baltalar. Batı Avrupa'nın bazı göl ve gölcüklerinde bulunan tunç çağı ve demir çağı nesneleri gibi, bunlar da herhalde sungulardı. Kuşkusuz iki grup nesne arasına beş binyıldan uzun bir süre girmiştir, ama bu dinsel uygulamanın sürekliliğinden kuşku duyulamaz. Saint-Sauveur adı verilen su pınarında (Compiègne Ormanı) neolitik çağa ait çakmak taşları (bilinçli olarak kırılmışlardı, bu da onların *ex-voto* {adak} olduğunun işaretiydi), Galyalılar ve Galya-Romalılar çağına ve ortaçağdan günümüze dek uzanan döneme ait nesneler bulundu.[3] Bu örnekte, Roma İmparatorluğu'nun kültürel etkisine ve özellikle de kilisenin sürekli yinelenen yasaklamalarına rağmen, bu uygulamanın sürdüğünü göz önünde tutmak gerekir. Bu örnek başlı başına ilgi çekicidir; ama bunun yanı sıra paradigmatik bir değeri de vardır: "Kutsal mekânlar"ın ve bazı dinsel uygulamaların sürekliliğini mükemmel bir biçimde yansıtmaktadır.

Rust, yine Stellmoor'un mezolitik katmanında, tepesine bir rengeyiği kafatası yerleştirilmiş çam ağacından bir direk buldu. Maringer'a göre bu dinsel amaçlı direk muhtemelen ritüel yemeklerine işaret etmektedir; rengeyiklerinin etleri yeniyor ve kafaları tanrısal bir varlığa sunuluyordu. Rust, Ahrensburg-Hopfenbach'ın yakınında, MÖ 10.000'e tarihlendirilen bir mezolitik yerleşimde, bir gölcüğün dibinden 3,5 metre uzunluğunda, kabaca yontulmuş bir söğüt gövdesi çıkardı: Bu yontuda bir kafa, uzun bir boyun ve keşfi yapan yazara göre kolları temsil eden uzun yarıklar ayırt edilebiliyordu. Bu "put" gölcüğe dikilmişti, ama çevresinde ne bir kemik yığını ne de herhangi bir nesne bulunabildi. Anlaşılan, yapısını belirlemenin olanaksızlığına karşın, doğaüstü bir varlığın tasviri söz konusuydu.[4]

Rengeyiği avcılarına ilişkin bu belgelerin yetersizliğiyle karşılaştırıldığında, İspanyol Levantı'nın[Ψ] mağara resmi sanatı din tarihçisine hatırı sayılır bir malzeme sunmaktadır. Üst paleolitik çağın doğacı mağara resimleri "İspanyol Levantı'nda" katı ve biçimci geometrik bir sanata dönüşür. Sierra Morena'nın kayalık duvarları birkaç çizgiye indirgenmiş insan ve vahşi hayvan suretindeki figürler (özellikle de geyikler ve dağ keçileri) ve farklı işaretlerle (dalgalı şeritler, daire-

---

[3] M. Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan, Kabalcı, 2003, s. 206).

[4] A. Rust, *Die jungpaläolitischen Zeltanlangen von Ahrensburg*, s. 141 vd; J. Maringer, "Die Opfer der paläolitischen Menschen," s. 267 vd; H. Müller-Karpe, *Handbuch d. Vorgeschichte*, c. II, s. 496-497 (no. 347) bu nesneyi bir "put" olarak kabul etme konusunda tereddütlüdür.

[Ψ] İspanyol Levantı veya Levante: Doğu İspanya'da bölge –yn.

ler, noktalar, güneşler) kaplıdır. Hugo Obermaier insan biçimindeki figürlerin, Azil kültürünün[5] boyalı çakıl taşlarına özgü resimlere yakın olduğunu gösterdi. Bu uygarlık İspanya'dan türediğine göre, kayalık duvarlardaki ve çakıl taşlarındaki insan tasvirlerinin benzer anlamları olmalıydı. Bunlar, bir yazının unsurları veya büyülü işaretler sayılan fallus simgeleri diye açıklandı. Avustralya *tjurunga*'larıyla karşılaştırma ise daha ikna edici gözükmektedir. Genellikle taştan yapılan ve çeşitli geometrik desenlerle süslenen bu ritüel nesnelerinin, ataların mistik bedenini temsil ettiği bilinmektedir. *Tjurunga*'lar mağaralarda saklanır veya bazı kutsal yerlere gömülür ve genç erkeklere ancak erginlenmeleri sona erince verilir. Arandalar arasında baba oğluna şu sözlerle seslenir: "İşte kendi bedenin; sen yeni bir doğumla ondan çıktın," veya "Bu senin kendi bedenin. Sen bir önceki hayatında uzak ülkelere yolculuk ederken işte bu ataydın. Sonra dinlenmek için kutsal mağaraya indin."[6]

Mas d'Azil'in resimli çakıl taşları, *tjurunga*'larınkine benzer bir işleve sahipse, ki bu olasıdır, bunları yapanların Avustralyalılarla benzer düşünceleri paylaşıp paylaşmadıklarını bilmeye olanak yoktur. Ama Azil çakıl taşlarının dinsel bir anlamları olduğundan kuşku duyulamaz. İsviçre'deki Birsek mağarasında neredeyse hepsi parçalanmış 133 boyalı çakıl taşı bulunmuştur. Bunları düşmanların veya mağarayı sonradan işgal edenlerin kırdıkları varsayımı akla yakın görünmektedir. Her iki durumda da bu nesnelerde mevcut büyüsel-dinsel gücün yok edilmesine çalışılmıştı. Herhalde İspanyol Levantı'nın mağaraları ve duvar resimleriyle süslenmiş yerleri, kutsal mekânlardı. İnsan tasvirlerine eşlik eden güneşlere ve diğer geometrik işaretlere gelince, onların anlamı gizemini korumaktadır.[7]

Tarihöncesindeki atalar inancının kökenini ve gelişimini saptayabilecek hiçbir olanağa sahip değiliz. Etnografik koşutlarından yola çıkarak fikir yürütüldüğünde, bu dinsel bütünün doğaüstü varlıklara veya Yabanıl Hayvanların Efendisi'ne inanmakla bir arada var olmaya uygun olduğu sonucuna varılabilir. Mitsel atalar

---

[5] Fransız Pireneleri'nde bir mağara olan Mas d'Azil yerleşiminden hareketle bu ismin verildiği avcı ve balıkçı uygarlığı.

[6] M. Eliade, *Religions australiennes* (1972), s. 100 vd. Avustralyalıların inançlarına göre, atanın "mistik bedeninde" (*tjurunga*) ve ruhunun göç ettiği adamda aynı anda var olduğu görülmektedir. Ayrıca toprak altında ve "çocuk ruh" biçiminde de var olduğunu eklemek gerekir (*a.g.y.*, s. 60).

[7] Hem Avustralyalıların, hem de birçok Güney Amerika kabilesinin, mitsel atalarının yıldızlara dönüştüğüne veya güneşte ve yıldızlarda oturmak üzere gökyüzüne çıktığına inandıklarını hatırlatalım.

düşüncesinin paleolitik insanların dinsel sistemi içinde yer almaması için bir neden yoktur: Avcı toplumlara özgü köken mitolojileriyle –dünyanın, avın, insanın, ölümün kökeni– uyum içindedir. Ayrıca bütün yerküreye yayılmış ve mitolojik açıdan bereketli bir dinsel düşünce söz konusudur, çünkü en karmaşıkları da dahil olmak üzere (Hināyānā Budizmi hariç) bütün dinlerde sürmüştür. Arkaik bir dinsel düşünce bazı dönemlerde ve belli özel koşulların etkisiyle beklenmedik bir biçimde serpilip gelişebilir. Mitsel ata düşüncesinin ve atalar tapımının Avrupa'da mezolitik çağa egemen olduğu doğruysa, Maringer'in düşündüğü gibi,[8] bu dinsel yapının önemi, uzak ataların bir tür "avcılar cenneti"nde yaşadıkları buzul çağının anısıyla açıklanabilir. Gerçekten de Avustralyalılar mitolojik atalarının altın çağda, avın çok bol olduğu, iyi ve kötü kavramlarının bilinmediği bir yeryüzü cennetinde yaşadıklarını düşünürler.[9] Avustralyalıların bazı bayramlarda, kanunlar ve yasaklar askıya alındığında yeniden oluşturmaya çalıştıkları işte bu "cennet gibi" dünyadır.

9. Çalışma, Teknoloji ve İmgelem Dünyaları—Daha önce de söylediğimiz gibi, Yakındoğu, özellikle de Filistin'de mezolitik çağ, iki uygarlık türü arasında, avcı ve toplayıcı uygarlıkla tahıl ekimine dayalı uygarlık arasında bir geçiş dönemi olma niteliğini korurken, diğer yandan da yaratıcı bir döneme işaret eder. Filistin'de üst paleolitik avcıların uzun süre mağaralarda yaşadıkları anlaşılmaktadır. Ama açıkça yerleşik bir hayatı seçenler, Natuf[10] kültürünün taşıyıcıları olmuştur. Onlar hem mağaralarda hem de açık havadaki yerleşimlerde yaşıyorlardı (içlerinde ocakları da olan, daire biçiminde kulübelerden oluşmuş bir köyün ortaya çıkarıldığı Einan'da olduğu gibi). Natuflular yabani tahılların besin olarak önemini keşfetmişlerdi; onları taştan oraklarla biçiyor ve tanelerini bir tokmakla dibekte dövüyorlardı.[11] Bu tarıma doğru atılmış büyük bir adımdı. Hayvanların evcilleştirilmesi de mezolitik çağda başladı (yaygınlaşması ancak neolitik çağın başına doğru gerçekleşti): y. MÖ 8000'de Zevi Çemi-Şanidar'da koyun, y. MÖ 7000'de Ürdün'de, Eriha'da teke ve y. MÖ 6500'de domuz; y. MÖ 7500'de İngil-

---

8 A.g.y., s. 183.

9 Eliade, *Religions australiennes*, s. 57.

10 Bu mezolitik halkın ilk kez ortaya çıkarıldığı Vadi en-Nattuf.

11 Emmanuel Anati, *Palestine Before the Hebrews*, s. 49 vd; Müller-Karpe, *Handbuch*, c. II, s. 245 vd; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, c. I, s. 41 vd.

tere'de Stan Carr'da köpek.[12] Buğdaygil ekiminin başlamasının ilk sonuçları, Natufluların da ayırt edici özelliklerini oluşturan, nüfusun genişlemesi ve ticaretin gelişmesinde kendini gösterdi.

Avrupa mezolitiğinin desen ve resimlerine özgü geometrik şematizmden farklı olarak, Natufluların sanatı doğacıydı: Hayvan heykelcikleri ve kimi zaman erotik pozlarda insan heykelcikleri bulundu.[13] Fallus biçiminde oyulmuş birçok dibek tokmağının cinsel simgeselliği o kadar "açıktır" ki, bunların büyüsel-dinsel anlamından kuşku duyulamaz.

Paleolitik Natuf kültüründe iki mezar biçimi biliniyordu (a- bütün bedenin kıvrılmış bir duruşta toprağa verilmesi; b- kafataslarının gömülmesi) ve bunlar neolitik çağda da devam edecekti. Einan'da gömülü bulunan iskeletler hakkında,[14] cenaze töreni sırasında bir insan kurban edildiği varsayıldı; ama bu ritüelin anlamı bilinmemektedir. Kafatası yığınlarına gelince, Natuf'ta ortaya çıkarılan bu buluntular Bavyera'daki Offnet'te ve Württenburg'daki Hohlenstern mağarasında keşfedilen yığınlarla karşılaştırıldı: Bu kafataslarının hepsi (belki de kelle avcıları veya yamyamlar tarafından) katledilmiş bireylere aitti.[15]

Her iki durumda da büyüsel-dinsel bir davranışın söz konusu olduğu söylenebilir, çünkü kafa (başka bir deyişle beyin) "ruhun" bulunduğu yer olarak görülüyordu. Düşler ve esrime veya yarı-esrime deneyimleri sayesinde, modern dillerde "ruh," "tin," "nefes," "can," "ikiz," vb terimlerle anılan, bedenden bağımsız bir unsurun varlığı anlaşılmıştı. Bu "tinsel" unsur (başka türlü adlandırılamaz, çünkü ancak imge, görü, "hayalet," vb tarzında algılanabiliyordu) bütün bedende vardı; bir anlamda bedenin "ikizi"ni oluşturuyordu. Ama "ruh" ya da "tin"in bulunduğu yer olarak beynin seçilmesi, önemli sonuçlara yol açtı:[16] Bir yandan kur-

---

[12] Bütün bu tarihler karbon analizleri sonucunda bulunmuştur. Hayvanların evcilleştirilmesi hakkında bkz. Müller-Karpe, *a.g.y.*, c. II, s. 250 vd. Kısa bir süre önce Yukarı Nil vadisinde, MÖ 13000'e tarihlendirilen ve beslenmesi tahıla dayalı, neolitik öncesine ait bir yerleşim bulundu. Krş. Fred Wendorf, S. Rushdi ve R. Schild, "Egyptian Prehistory: Some New Concepts" (*Science*, sayı 169, (1970), s. 1161-1171).

[13] Örneğin bkz. Ain Sakhri'de bulunan heykelcik; Anati, *a.g.y.*, s. 160. Şimdi bkz. Jacques Cauvin, *Religions néolithiques*, s. 21 vd.

[14] Bu mezarlardan biri dünyanın en eski megalit anıtı olarak kabul edilebilir; Anati, *a.g.y.*, s. 172. Einan hakkında, krş. Müller-Karpe, II, s. 349.

[15] Anati, *a.g.y.*, s. 175; Maringer, *The Gods of The Prehistoric Men*, s. 184 vd. Ayrıca bkz. Müller-Karpe, *Handbuch*, c. I, s. 239 vd.

[16] Ve bu yalnızca tarihöncesinde paylaşılan inançlar açısından geçerli değildir. Yunanlar da ruhun (ve daha sonra Kroton'lu Alkmeon'la birlikte, spermin) kafada olduğuna

banın beynini yiyerek onun "tinsel" unsurunun da özümsendiğine inanılıyordu; diğer yandan kafatası bir güç kaynağı olarak tapım nesnesine dönüşmüştü.

Mezolitik tarımın dışında başka buluşlar da yer aldı; bunların en önemlileri ip, ağ, olta iğnesi ve oldukça uzun yolculuklara dayanabilen teknelerin üretimiydi. Daha önceki diğer buluşlar (taştan aletler, kemik ve geyik boynuzundan işlenmiş çeşitli nesneler, hayvan derisinden yapılmış giysiler ve çadırlar, vs), neolitik çağda sonuçlandırılacak olanlar (öncelikle çömlekçilik) gibi, bütün bu yenilikler de mitolojilere ve yarı-mitolojik masallaştırmalara yol açtı, kimi zaman da ritüel davranışların temellerini attı. Bu buluşların ampirik değeri ortadadır. Ama o kadar öne çıkmayan bir diğer olgu, maddenin farklı varoluş biçimleriyle kurulan yakınlığın başlattığı imgelem etkinliğinin önemidir. Bir çakmaktaşını işler veya ilkel bir iğneyle çalışırken, hayvan postlarını veya tahta parçalarını birbirine eklerken, bir olta iğnesi veya ok temreni hazırlarken, kilden bir heykelciği yoğururken, imgelem, gerçekliğin farklı düzeyleri arasında beklenmedik benzerlikler ortaya çıkarır; aletler ve nesneler sayısız simgesellik yüklenir, çalışma dünyası –zanaatkârın dikkatine uzun saatler boyunca el koyan küçük evren– anlam bakımından zengin, gizemli ve kutsal bir merkez haline gelir.

Maddeyle kurulan yakınlık içinde yaratılan ve sürekli zenginleştirilen imgelem dünyası, çeşitli tarihöncesi kültürlerin figüratif veya geometrik yaratımlarında yeterince kavranamaz. Ama bu dünyaya kendi hayal gücümüzün deneyimleriyle erişebiliriz. O uzak dönemlerde yaşamış insanların varoluşunu "anlamamızı" asıl sağlayan, imgelem etkinliği düzeyindeki bu süreklilіktir. Ama tarihöncesi insanın imgelem etkinliği, modern toplumların insanından farklı olarak, mitolojik bir boyuta da sahipti. İleride göreceğimiz dinsel geleneklerde karşımıza çıkacak çok sayıda doğaüstü varlık ve mitolojik olay büyük olasılıkla taş devrinin "keşifleri"ni temsil etmektedir.

10. Paleolitik Avcıların Mirası— Mezolitik çağda gerçekleştirilen ilerlemeler paleolitik halkların kültürel birliğine son verip, uygarlıkların başlıca ayırt edici özelliği haline gelecek çeşitlilik ve farklılıkları başlatır. Paleolitik avcı toplumların kalıntıları sınır bölgelerine veya zor erişilen yerlere kaymaya başlar: çöl, büyük ormanlar, dağlar. Ama paleolitik toplumların bu uzaklaşma ve yalıtılma süreci, avcıya özgü tavrın ve tinselliğin yok olması anlamına gelmez. Geçim kayna-

inanıyordu. Krş. Onians, *Origins of European Thought*, s. 107-108, 115, 134-136 vb.

ğı olarak av, tarımcı toplumlarda da sürer. Tarım ekonomisine etkin bir biçimde katılmayı reddeden belli sayıda avcı köyü savunma işinde kullanılmış olabilir; önce yerleşik insanları hırpalayan ve ekili tarlalara zarar veren yabani hayvanlara karşı sürdürülen bu savunma, daha sonraları ürünleri çalan çetelere yönelmiş olabilir. İlk askeri örgütlenmeler de köyleri koruyan bu avcı-muhafız gruplarından çıkmış olabilir. Aşağıda göreceğimiz gibi, savaşçılar, fatihler ve askeri aristokrasiler paradigmatik avcı simgeselliğini ve ideolojisini sürdürürler.

Diğer yandan gerek ekicilerin gerekse çobanların kanlı kurbanları son tahlilde avcının avı öldürmesinin yinelenmesidir. Bir ya da iki milyon yıl boyunca insanın (en azından erkeğin) varoluş biçimiyle iç içe geçmiş bir tavır kolay kolay yok olmaz.

Tarım ekonomisinin zaferinden binlerce yıl sonra, ilkel avcının *Weltanschauung*'u[Φ] tarihte yeniden hissedilecektir. Gerçekten de Hint-Avrupalıların ve Türk-Moğolların akın ve fetihleri, en mükemmel avcı olan yırtıcı etobur simgeleriyle örtüşür. Hint-Avrupa askeri tarikatlarının (*Männerbünde*) üyeleri ve Orta Asya'nın göçebe süvarileri saldırdıkları yerleşik halklara karşı bozkırın otoburlarını veya çiftçilerin sürü hayvanlarını avlayan, boğan ve parçalayan yırtıcı etoburlar gibi davranıyorlardı. Çok sayıda Hint-Avrupa ve Türk-Moğol kabilesi avcı hayvan isimleri (ilk sırada kurt) almıştı ve vahşi hayvan suretindeki bir mitsel atanın soyundan geldiklerini kabul ediyorlardı. Hint-Avrupalıların askeri erginlenme törenlerinde ritüel olarak kurta dönüşüm yer alıyordu: Paradigmatik savaşçı bir yırtıcı etoburun tavrını sahipleniyordu.

Diğer yandan yabanıl bir hayvanın izinin sürülmesi ve öldürülmesi bir toprağın fethinin (*Landnáma*) ve bir devletin kuruluşunun mitolojik modeli haline geldi.[17] Asurlular, İranlılar ve Türk-Moğollarda avlanma ve savaş teknikleri birbiriyle karıştırılabilecek kadar benzeşmektedir. Asurluların ortaya çıkışından modern çağın başlangıcına kadar Avrasya'nın her yerinde av hem en mükemmel eğitimi hem de hükümdarların ve askeri aristokrasilerin gözde sporunu oluşturur. Zaten avcının yaşama biçiminin yerleşik ekicilerin yaşama biçimi karşısındaki masalsı saygınlığı birçok ilkel halkta hâlâ sürmektedir.[18] Hayvan dünyasıyla bir

---

Φ Dünya görüşü –yn.

17 Afrika'da ve başka yerlerde, erginlenme törenlerinde ve yeni bir şef başa geçtiğinde "av ritüeli" yapılır.

18 Karakteristik bir örnek: Kolombiya'daki Desanalar, besinlerinin %75'ini balıkçılıktan ve bahçecilikten sağlasalar da, avcı olduklarını iddia ederler; onların gözünde sürdürülmeye

tür mistik sembiyoz içinde geçirilmiş yüz binlerce yıl, silinmez izler bırakmıştır. Üstelik "orji" türü esrime, avı çiğ çiğ yiyen paleohomidiyenlerin dinsel tavrını yeniden güncelleştirme gücüne sahiptir; bu, Yunanistan'da Dionysos'a tapanlar arasında (bkz. § 124) veya XX. yüzyıl başında Fas'taki İsâviye* tarikatında görülmüştür.

11. Yenebilir Bitkilerin Evcilleştirilmesi: Köken Mitleri— Köylerin tarımın keşfinden önce varolduğu 1960'tan beri biliniyor. Gordon Childe'ın "neolitik devrim" adını verdiği olgu, MÖ 9000-7000 arasında aşamalı olarak gerçekleşti. Kısa bir süre öncesine kadar, düşünüldüğünün aksine buğdaygillerin ekimi ve hayvanların evcilleştirilmesinin çömlekçilik üretiminden önce geldiğini de biliyoruz. Gerçek anlamıyla tarım, yani tahıl ekimi Güneybatı Asya ve Orta Amerika'da gelişti. Yumruların, köklerin ve köksapların bitkisel üremesine bağlı olan "bitki ekimi"nin Amerika'nın ve Güneybatı Asya'nın nemli tropikal ovalarında ortaya çıktığı anlaşılıyor.

Bitki ekiminin antik çağı ve tahıl ekimiyle ilişkileri henüz yeterince bilinmiyor. Bazı etnologlar bitki ekiminin tahıl ekiminden daha eski olduğunu kabul etme eğiliminde; diğerleri ise aksine bitki ekiminin tarımın daha yetersiz bir taklidini oluşturduğu kanısında. Bu konudaki az sayıda kesin bulgudan birini Güney Amerika'da yapılan kazılar sağladı. Venezuela'daki Rancho Peluda ovalarında ve Kolombiya'daki Momil'de mısır ekimi katmanının altında bir manyok** ekiminin kalıntıları keşfedildi; demek ki bu bitkinin ekimi daha eskiye aitti.[19] Kısa bir süre önce bitki ekiminin eskiliğinin yeni bir kanıtı Tayland'da gün ışığına çıkarıldı: Bir mağarada ("Hayaletler mağarası") yetiştirilmiş fasulyeler ve tropikal bitki kökleri toprağa gömülmüştü; yapılan karbon analizleri bunların y. MÖ 9.000'e tarihlendirilebileceğini gösteriyordu.[20]

---

değen tek hayat avcılıktır.

* Sîdî Muhammed b. Îsâ (ölm. y. 1524) tarafından kurulmuş bu tarikatın cezbeli ayinleri sırasında müritler çiğ çiğ akrep yutar veya cam yerler ya da vücutlarına şiş batırırlardı. Kimi zaman ise henüz derisi yüzülmemiş koyun veya keçileri çılgınca parçalayıp çiğ çiğ yerlerdi. Ayrıntılı bilgi için bkz. *İslam Ansiklopedisi*, "İsâviye" maddesi –yn.

** Kalın ve etli kökleri olan tropikal bir bitki –yn.

[19] David R. Harris, "Agricultural Systems, Ecosystems and The Origins of Agriculture," *The Domestication and Exploitation of Plants and Animals* içinde, s. 12.

[20] William Solhein, "Relics from Two Diggings Indicate Thais Were The First Agrarians," *New York Times*, 12 Ocak 1970.

Tarımın keşfinin uygarlık tarihindeki önemi üzerinde fazla durmaya gerek yok. İnsan kendi besininin *üreticisi* olunca, atalarından kalma davranış biçimini değiştirmesi gerekti. Öncelikle daha paleolitik çağda keşfedilmiş zamanı hesaplama tekniğini mükemmelleştirmeliydi. Artık kaba bir ay takviminin yardımıyla gelecekteki bazı tarihlerin doğruluğundan emin olmak ona yetmiyordu. Bundan böyle ekici, uygulamaya geçmeden aylar öncesinden başlayarak tasarılarını geliştirmek, daha ileri bir tarihte elde edilecek sonuca, yani mahsule ulaşmak için bir dizi karmaşık etkinliği kesin bir sıraya göre uygulamak zorundaydı; üstelik gelecekteki bu sonuç ilk zamanlar hiç de kesin değildi. Ayrıca bitki ekimi eskisinden daha farklı yönlendirilen bir işbölümünü gerektirdi, çünkü geçim araçlarının sağlanmasındaki başlıca sorumluluk artık kadınlara düşüyordu.

Tarımın insanlığın dinsel tarihi açısından getirdiği sonuçlar da en az bu kadar önemliydi. Bitkilerin evcilleştirilmesi eskiden erişilemeyen bir varoluşsal durum yarattı ve dolayısıyla kimi değerleri altüst edip, kimi yeni değerler yaratarak önneolitik insanın manevi dünyasını kökten değiştirdi. Biraz ileride tahıl ekiminin zaferiyle gelen bu "dinsel devrim"i çözümleyeceğiz. Şimdilik iki tarım türünün kökenini açıklayan mitleri hatırlatalım. Yenilebilir bitkilerin ortaya çıkışını ekicilerin nasıl açıkladığını öğrenirken, aynı zamanda onların tavırlarının dinsel gerekçelerini de öğrenmiş olacağız.

Köken mitlerinin çoğunluğu ya bitki ya da tahıl eken ilkel halklardan derlendi. (Evrim geçirmiş kültürlerde bu mitlere az rastlanır veya bunlar kimi zaman köklü bir yeniden yoruma uğratılmıştır). Yaygın bir izleğe göre, yumrulu bitkiler ve meyvesi yenilebilir ağaçlar (hindistancevizi ağacı, muz ağacı vb) öldürülmüş bir tanrıdan doğmuşlardı. Bu konuda en meşhur örnek Yeni Gine adalarından Ceram'dan gelmiştir: Yarı-tanrı bir genç kızın, Hainuwele'nin parçalanmış ve gömülmüş bedeninden o zamana dek bilinmeyen bitkiler, ilk başta da yumrulu bitkiler biter. Bu ilk cinayet insanlık durumunu kökten değiştirmiş, çünkü cinsellik ve ölümü getirmiş ve hâlâ geçerli dinsel ve toplumsal kurumları oluşturmuştur. Hainuwele'nin öldürülmesi yalnızca bir "yaratıcı" ölüm değildir, tanrıçanın insanların hayatında ve hatta ölümlerinde sürekli var olmasını sağlamaktadır. Onun bedeninden çıkan bitkilerle beslenmek aslında tanrısallığın özünden beslenmek anlamına gelmektedir.

Bu köken mitinin paleolitik ekicilerin dinsel hayatı ve kültürü açısından önemi üzerinde fazla durmayacağız. Bütün sorumlu etkinliklerin (erginlenme törenleri, hayvan veya insan kurbanları, yamyamlık, cenaze törenleri vb) gerçekte ilk ci-

nayeti anma törenleri olduklarını söylemekle yetineceğiz.[21] Tarımcının varoluşunu sağlayan ve tamamen barışçı çalışmasını bir cinayetle birleştirmesi anlamlıdır; avcı toplumlarında kan dökmenin sorumluluğu *ötekinin*, yani bir "yabancı"nın sırtına yüklenir. Avcının bu tavrı anlaşılmaktadır: Öldürülen hayvanın (daha doğrusu "ruhunun") intikamından korkmakta veya Yabanıl Hayvanların Efendisi'nin karşısında kendini aklamaktadır. Paleolitik ekicilere gelince, ilk cinayet miti kuşkusuz insan kurbanı gibi kanlı ayinleri ve yamyamlığı doğrulamaktadır, ama bunun ilk dinsel çerçevesini belirlemek güçtür.

Benzer bir mitolojik izlek, besleyici bitkilerin –gerek yumrulu bitkiler gerekse tahıllar– kökenini, bir tanrının ya da mitolojik bir atanın dışkı ve kirlerine bağlar. Bu besinlerden yararlananlar, onların tiksinti verici kaynağını keşfedince, söz konusu tanrıyı öldürürler; ama onun öğütlerine uyarak bedenini parçalar ve parçaları gömerler. Yenilebilir bitkiler ve diğer tarım unsurları (tarım aletleri, ipek böcekleri vb) onun cesedinden biter.[22]

Bu mitlerin anlamı açıktır: Yenilebilir bitkiler, bir ilahın bedeninden türediklerine göre (çünkü dışkılar ve kirler de ilahi öze dahildir) kutsaldır. Beslenen insan son tahlilde tanrısal bir varlığı yemektedir. Yenilebilir bitki, hayvanların aksine dünyada "verili" değildir, bu örnekte ilkel bir dramatik olayın, *bir cinayetin ürünüdür*. Bu besin teolojilerinin sonuçlarını ileride göreceğiz.

Alman etnolog E. Jensen, Hainuwele mitinin paleolitik çağın yumrulu bitki ekicilerine özgü olduğu kanısındaydı. Tahıl tarımının kökenine ilişkin mitler ise ezeli hırsızlığı sahneye taşırlar: Tahıllar vardır, ama göktedir, tanrılar tarafından kıskançlıkla korunmaktadır; uygarlık taşıyıcısı bir kahraman gökyüzüne çıkar, birkaç tohum ele geçirir ve insanları bunlarla ödüllendirir. Jensen bu iki mitoloji türüne, "Hainuwele" ve "Prometheus" adlarını veriyor ve onları sırasıyla paleolitik ekiciler (bitki ekimi) uygarlığı ve tam anlamıyla tarım uygarlığıyla (tahıl ekimi) ilişkilendiriyordu.[23] Bu ayrımın doğruluğuna kuşku yoktur. Bununla birlikte iki tür köken miti arasındaki ayrım Jensen'in düşündüğü kadar katı değildir; çünkü birçok mit tahılların ortaya çıkışını öldürülen bir ilk varlıktan hareketle açıklar. Tarımcıların dinlerinde tahılların kökeninin de ilahi olduğunu ekleyelim; tahılların insanlara hediye edilmesi kimi zaman gökyüzü (veya hava) tanrısı ile

---

[21] Krş. M. Eliade, *Aspects du mythe*, s. 132 vd.

[22] Bkz. Atsuhiko Yoshida, "Les excrétions de la Déesse et l'origine de l'agriculture."

[23] *Krş. E. Jensen, Das religiöse Weltbild eines frühen Kultur, s. 35 vd; aynı yazar, Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, s. 188 vd.

Yeryüzü Ana arasındaki bir kutsal evliliği (*hieros gamos*) veya cinsel birleşmeyi, ölümü ve dirilişi içeren mitolojik bir dramla ilişkilendirilir.

12. Kadın ve Bitkiler. Kutsal Mekân ve Dünyanın Düzenli Aralıklarla Yenilenmesi— Tarımın keşfinin ilk ve belki de en önemli sonucu paleolitik avcıların değerlerinde bir krize yol açar: Hayvan dünyasıyla dinsel nitelikteki ilişkilerin yerini, insan ile bitkiler arasındaki mistik dayanışma adı verilebilecek olgu alır. O zamana dek hayatın özünü ve kutsallığını kemik ve kan temsil ederken, artık bu değerleri sperm ve kan canlandıracaktır. Ayrıca kadın ve dişiliğin kutsallığı ilk sıraya geçer. Kadınlar bitkilerin evcilleştirilmesinde belirleyici bir rol oynadıkları için, ekili tarlaların sahipleri olurlar ve bu da onların toplumsal konumunu yükseltip, anayer[Φ] gibi özgül kurumlar yaratır, yani koca eşinin evinde oturmak zorunda kalır.

Toprağın bereketi kadın doğurganlığıyla uyumludur; dolayısıyla mahsulün bolluğundan kadınlar sorumlu olur; çünkü yaratımın "sırrını" onlar bilmektedir. Burada dinsel bir sır söz konusudur; çünkü hayatın kökenini, besini ve ölümü yönetmektedir. Toprak kadınla özdeşleştirilir. Daha ileri tarihlerde, saban keşfedildikten sonra, tarım çalışması cinsel birleşmeyle özdeşleşecektir.[24] Ama binlerce yıl boyunca Yeryüzü Ana partenogenez* yoluyla tek başına doğuruyordu. Bu "sırrın" anısı Olympos mitolojisinde hâlâ yaşıyordu (Hera tek başına hamile kalır ve Hephaistos'la Ares'i doğurur) ve yeryüzü insanlarının Topraktan doğuşu, toprak üzerinde doğurma, yeni doğmuş bebeğin toprak üzerine bırakılması vb çok sayıda halk inancı ve mitte bu izler ayırt edilebilmektedir.[25] Topraktan doğan insan öldüğünde annesine geri döner. Veda ozanı "Toprağa, annene doğru sürün" diye haykırır.[26]

Kadının ve ananın kutsallığı kuşkusuz paleolitik çağda da bilinmektedir (krş. § 6), ama tarımın keşfi onun gücünü hissedilir ölçüde artırır. Cinsel hayatın ve öncelikle de kadın cinselliğinin kutsallığı mucizevi yaratılış bilmecesiyle iç içe

---

Φ Anayer (*matrilocation*) Kadının yaşadığı yer. Anayerlilik, kocanın evlendikten sonra karısının ailesinin yaşadığı yere yerleşmesine dayalı evlilik düzeni –yn.

[24] Örnekler için bkz. *Dinler Tarihine Giriş*, § 91 vd.

* Döllenmeden üreme –yn.

[25] Krş. *Dinler Tarihine Giriş*, § 86 vd; *Mythes, rêves et mystères*, s. 218 vd.

[26] Rig Veda, X, 18, 10.

geçer. Partenogenez, *hieros gamos*[Ψ] ve ritüel orji cinselliğin dinsel niteliğini farklı düzeylerde ifade ederler. Antropokozmik yapıda karmaşık bir simgesellik, kadın ve cinselliği ay döngüleriyle, toprakla (burada döl yatağıyla özdeşleştirilmiştir) ve bitkilerin büyüme "gizemi" adı verilebilecek olguyla bütünleştirir. Bu gizem, tohumun yeniden doğmasını sağlayabilmek için, onun "ölüm"ünü gerektirir ve bu yeniden doğuş şaşırtıcı bir çoğalmayla yansıdığı oranda mucizevi bir nitelik kazanır. İnsan varoluşunun bitkisel hayatla özdeşleştirilmesi, bitkisel büyüme dramasından alınmış imgeler ve mecazlarla ifade edilir (hayat bir kır çiçeği gibidir vb). Bu imgesellik binlerce yıl boyunca şiiri ve felsefi düşünceleri beslemiştir ve çağdaş insan için de hâlâ "gerçek"tir.

Tarımın keşfinin sonucu olan bütün bu dinsel değerler zaman içinde aşamalı olarak eklemlendi. Ama biz, mezolitik ve neolitik yaratımların özgün niteliğini öne çıkarmak için onları şimdiden hatırlattık. Bitkisel hayatın "gizemiyle" uyumlu dinsel düşünceler, mitolojiler ve ritüel senaryolarla sürekli karşılaşacağız; çünkü dinsel yaratıcılığı uyandıran, ampirik tarım görüngüsü değil, bitkilerin büyüme ritmi içinde tanımlanan doğum, ölüm ve yeniden doğum gizemidir. Mahsulü tehlikeye atan krizler (su baskınları, kuraklıklar vb) anlaşılmaları, kabullenilmeleri ve dizginlenebilmeleri için, mitolojik dramalar halinde yansıtılacaktır. Bu mitolojiler ve onlara bağlı ritüel senaryolar binlerce yıl boyunca Yakındoğu uygarlıklarına egemen olacaktır. Ölen ve dirilen tanrılara ilişkin mitolojik izlek bunların en önemlileri arasındadır. Bazı durumlarda bu arkaik senaryolar yeni dinsel yaratımların doğmasını sağlayacaktır (örneğin Eleusis, Yunan-Doğu *mysteria*'ları; krş. § 96).

Tarım kültürleri *kozmik din* adı verilebilecek olguyu geliştirir; çünkü dinsel etkinlik merkezi gizemin etrafında yoğunlaşmıştır: dünyanın düzenli aralıklarla yenilenmesi. Tıpkı insanın varoluşu için geçerli olduğu gibi, kozmik ritimler de bitkisel hayattan alınmış terimlerle ifade edilir. Kozmik kutsallık gizemi Dünya Ağacı'nda simgelenir. Evren düzenli aralıklarla, başka bir deyişle her yıl yenilenmesi gereken bir organizma olarak sunulur. Bazı ayrıcalıklı kişiler bir tür meyve veya ağacın yakınındaki bir kaynak aracılığıyla "mutlak gerçeğe," gençleşmeye, ölümsüzlüğe erişebilir.[27] Kozmik Ağacın, dünyanın merkezinde bulunduğu ve üç kozmik bölgeyi birleştirdiği düşünülür; çünkü ağacın kökleri yeraltına uzanmak-

---

[Ψ] Kutsal evlilik –çn.

[27] Krş. *Dinler Tarihine Giriş*, § 99 vd.

ta ve tepesi gökyüzüne değmektedir.[28]

Dünyanın düzenli aralıklarla yenilenmesi gerektiğine göre, her Yeni Yılda, kozmogoni ritüel biçiminde yinelenecektir. Bu mitsel-ritüel senaryoya Yakındoğu'da ve Hint-Iranlılarda rastlanmaktadır. Ama bir anlamda neolitik çağın dinsel anlayışlarını sürdüren ilkel tarım toplumlarında da bu senaryoyu buluyoruz. Temel düşünce –kozmogoninin tekrarıyla dünyanın yenilenmesi– kuşkusuz daha eski, tarım öncesi döneme aittir. Bu düşünceyi kaçınılmaz çeşitlenmeleriyle birlikte Avustralyalılarda ve birçok Kuzey Amerika kabilesinde buluyoruz.[29] Paleo-ekiciler ve tarımcılarda Yeni Yıla ilişkin mitsel-ritüel senaryo ölülerin geri dönüşünü de içerir ve benzer törenler klasik çağ Yunanistan'ında, eski Cermenlerde, Japonya'da vb yaşar.

Özellikle tarım çalışmaları çerçevesinde yaşanan kozmik zaman deneyimi, sonunda *dairevi biçimde zaman* ve *kozmik döngü* düşüncesine ağırlık kazandırır. Dünya ve insan varoluşu bitkisel hayat terimleriyle değerlendirildiklerine göre, kozmik döngü de aynı ritmin sonsuz tekrarı olarak algılanır: doğum, ölüm, yeniden doğum. Vedalar sonrası Hindistan'ında, bu anlayış birbiriyle uyumlu iki öğreti halinde geliştirilecektir: Sonsuza kadar yinelenen döngüler (*yuga*) öğretisi ve ruh göçü (tenasüh) öğretisi. Diğer yandan dünyanın dönemsel yenilenmesi etrafında eklemlenmiş kadim düşünceler Yakındoğu'nun birçok dinsel sistemi içinde yeniden ele alınacak, yorumlanacak ve bu sistemlerle bütünleştirilecekti. İki binyıl boyunca Doğuya ve Akdeniz dünyasına egemen olacak kozmolojilerin, eskatolojilerin[Φ] ve Mesihçiliklerin en derin kökleri, neolitiklerin kavramlarına uzanır.

Mekâna, –öncelikle konuta ve köye– dinsel değerler yüklenmesi de aynı derecede önemliydi. Yerleşik hayat, "dünyayı" göçebe hayatından daha farklı bir biçimde düzenler. Tarımcı için "gerçek dünya" içinde yaşadığı mekândır: ev, köy, ekili tarlalar. "Dünyanın Merkezi," ritüeller ve dualarla kutsanmış meydandır; çünkü insanüstü varlıklarla iletişim orada gerçekleştirilir. Yakındoğu'nun neolitiklerinin evlerine ve köylerine yükledikleri dinsel anlamları bilmiyoruz. Tek

---

[28] *Axis mundi*'nin (dünya ekseni) en yaygın ifadesi kozmik ağaçtır; ama kozmik eksen simgeciliği büyük olasılıkla tarım uygarlıklarından eskidir –veya onlardan bağımsızdır– çünkü Kuzey kutbu bölgelerindeki bazı kültürlerde de buna rastlanır.

[29] Örnekler için bkz. Eliade, *Aspects du mythe*, s. 58 vd. Avustralyalılar tam anlamıyla bir kozmogoni bilmezler, ama insanüstü Varlıklar tarafından "dünyanın biçimlendirilmesi" onun "yaratılması"na eşdeğerdir; krş. *Religions australiennes*, s. 55 vd.

[Φ] Eskatoloji (*eschatology*): (Yun. *eschatos* "nihai") Zamanın, dünyanın insanın nihai durumuyla ilgili, dolayısıyla kıyamete, ölüm sonrasına ilişkin tasavvurlar –yn.

bildiğimiz ancak belli bir andan itibaren sunaklar ve tapınaklar inşa etmeye başladıklarıdır. Fakat Çin'de neolitik evin simgeselliğini yeniden kurmak mümkündür; çünkü Kuzey Asya ve Tibet'teki bazı konut türleriyle süreklilik veya benzerlik söz konusudur. Yang-chao neolitik kültüründe, dairesel planlı (çapları yaklaşık 5 metre), damların direkler üzerine oturtulduğu ve ortalarında ocak görevi gören merkezi bir delik bulunan küçük yapılar vardı. Belki dama, ocağın hemen üstüne gelen yere dumanın çıkması için bir delik de açılmıştı. Bu evin yapısı, sert malzemeden yapılmış olmasının dışında, günümüzdeki Moğol "yurt"uyla aynıydı.[30] Yurdun ve Kuzey Asya halklarında çadırların taşıdığı kozmolojik simgesellik bilinmektedir. Gökyüzü merkezi bir direğe yaslanan çok büyük bir çadır olarak algılanır: Çadır direği veya dumanın çıkması için açılmış üst delik Dünyanın Direği ile veya "Gökyüzü Deliği"yle, Kutup Yıldızı'yla özdeşleştirilir.[31] Bu deliğe "Gökyüzü Penceresi" adı da verilir. Tibetliler evlerinin damındaki deliğe "Gökyüzü'nün kısmeti" veya "Gökyüzü Kapısı" derler.

Konutun kozmolojik simgeselliği birçok ilkel toplumda da doğrulanmıştır. Konut kimi zaman çok açık, kimi zaman daha örtük biçimde, bir *imago mundi* olarak kabul edilir. Bunun örneklerine bütün kültür düzeylerinde rastlandığına göre, Yakındoğu'nun ilk neolitiklerinin –üstelik mimari kozmolojik simgecilik en zengin gelişimini bu bölgede yaşayacağına göre– bir istisna oluşturduğunu ileri sürmek için bir neden yok. Konutun iki cinsiyet arasında paylaştırılmasının da (paleolitik çağda görülen bir âdet, bkz. § 6) muhtemelen kozmolojik bir anlamı vardı. Tarımcı köylerde görülen bölünmeler genellikle hem sınıflandırıcı, hem ritüel nitelikli bir dikotomiye, gök ve yer, erkek ve dişi vb bölünmesine; hem de ritüel açıdan antagonistik gruplara denk düşer. Daha ileride çeşitli fırsatlarla göreceğimiz gibi, zıt iki grup arasındaki ritüel kavgalar, özellikle Yeni Yıl senaryolarında önemli bir rol oynar. İster Mezopotamya'da olduğu gibi mitsel bir kavganın tekrarı (§ 22), ister yalnızca iki kozmogonik ilke (kış/yaz; gündüz/gece; ölüm/hayat) arasındaki çatışma söz konusu olsun, derindeki anlam aynıdır: Çatışmalar, yarışmalar, kavgalar hayatın yaratıcı güçlerini uyandırır, kışkırtır veya artırır.[32] Ne-

---

[30] R. Stein, "Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient," s. 168. Bkz. a.y., başka bir Çin neolitik konutunun betimlemesi: Yarısı yerin altında kalan, aşağı inen basamakları olan kare veya dikdörtgen yapılar.

[31] Krş. Eliade, *Le chamanisme*, s. 213.

[32] Krş. Eliade, "Remarques sur le dualisme religieux: dyades et polarités," *Nostalgie des Origines* içinde, s. 249-336, özelikle s. 315 vd.

olitik tarımcılar tarafından geliştirildiği anlaşılan bu biyo-kozmolojik yaklaşım, zaman içinde birçok kez yeniden yorumlanacak, hatta bozulmalara uğrayacaktır. Örneğin bazı dinsel düalizm türlerinde bu anlayış neredeyse tanınmaz hale gelmiştir.

Tarımın keşfinin ortaya çıkardığı bütün dinsel yaratımları saydığımız iddiasında değiliz. Neolitik çağın kimi zaman binlerce yıl sonra serpilip gelişecek bazı düşüncelerinin ortak kaynağını göstermeyi yeterli bulduk. Tarımsal bir yapıya sahip dinselliğin yayılmasının sayısız çeşitlenme ve buluşa karşın, belli bir temel birlik oluşmasına yol açtığını da ekleyelim; bu birlik, Akdeniz, Hindistan ve Çin kadar uzak yerlerdeki köylü toplumlarını günümüzde bile birbirine yaklaştırmaktadır.

13. Yakındoğu'nun Neolitik Dinleri— Neolitik çağdan demir çağına kadar, dinsel düşünceler ve inançlar tarihinin uygarlık tarihiyle iç içe geçtiği söylenebilir. Her teknolojik buluşa, her ekonomik ve toplumsal yeniliğe ikinci bir dinsel anlam ve değer katmanı eşlik eder gibidir. Bundan sonraki sayfalarda neolitik çağın bazı buluşlarına değindiğimizde, onların dinsel "yankısını" da hesaba katmak gerekecektir. Bununla birlikte açıklamaların bütünlüğünü zedelememek için, bu yönü her zaman öne çıkartmayacağız.

Örneğin Eriha kültürünün bütün yönleri, aslında dinsel bir yorumu da hak etmektedir. Burası, çömlekçiliği bilmemesine rağmen, belki de dünyanın en eski şehridir (y. MÖ 6850, 6770).[33] Ama surlar, büyük kule, geniş kamu yapıları – bunlardan en az biri ritüeller için yapılmışa benzemektedir– Mezopotamya'nın gelecekteki şehir-devletlerinin habercisi olan toplumsal bütünlüğü ve ekonomik örgütlenmeyi göstermektedir. Garstang ve Kathleen Kenyon, pek sık rastlanmayan bir yapısı olan bazı binalar ortaya çıkardılar ve bunlara "tapınaklar" ve "aile şapelleri" adlarını verdiler. Dinsel nitelikleri açık olan belgeler arasındaki iki kadın heykelciği ve hayvanları temsil eden birkaç başka heykel bir bereket tapımına işaret ediyor. Bazı yazarlar, Garstang'ın 1930'larda bulduğu üç alçı resmin kalıntılarına özel bir anlam yüklediler: Bu resimlerin sakallı bir erkeği, bir kadını ve bir çocuğu tasvir ettiği düşünüldü. Gözler deniz kabuklarıyla gösterilmişti. Garstang bu kalıntıların bilinen en eski tanrısal üçlü olarak tanımlanabileceği kanısındaydı;

[33] K. M. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, s. 39 vd. "Dünyanın ilk şehri" ifadesi Childe ve R. J. Braidwood tarafından eleştirilmişti. Kathleen Kenyon'a gore ilk Natuflular büyük kaynağın yakınında bir tapınak yapmışlar, bu tapınak MÖ 7800'den önce yakılmıştı.

büyük olasılıkla daha sonra Yakındoğu'ya egemen olacaklara benzer bir mitoloji söz konusuydu. Ama bu yorum hâlâ tartışmalıdır.[34]

Ölüler ev tabanlarının altına gömülmüştü. Kathleen Kenyon'ın toprağın altından çıkarttığı birkaç kafatasında tuhaf bir hazırlık göze çarpmaktadır.[35] Kafataslarının alt bölümleri alçıdan kalıba dökülmüş ve gözler deniz kabuklarıyla gösterilmiştir; öyle ki bu kafatasları gerçek portrelere benzetilmiştir. Bir kafatası tapımının söz konusu olduğuna kuşku yoktur.[36] Ama bireyin yaşarkenki halinin anısının korunmaya çalışıldığı da söylenebilir.

Kazılarda alın kemikleri kırmızıya boyanmış ve yüzleri kille yeniden şekillendirilmiş kafataslarının ortaya çıkarıldığı Tel Ramad'da (Suriye, Şam yakınında) yeniden kafatası tapımıyla karşılaşıyoruz.[37] Kilden birkaç insan heykelciği de yine Suriye'den (Tel Ramad ve Byblos [Cebail]), daha kesin bir ifadeyle MÖ 5000'e ait katmanlardan çıkarılmıştır. Byblos'ta bulunan heykelcik çift cinsiyetlidir.[38] Filistin'de bulunan ve y. MÖ 4500'e ait kadın heykelcikleri ise, Ana Tanrıça'yı, ürkütücü ve şeytani bir görünümde sunmaktadır.[39]

Demek ki bereket tapımı ve ölüler tapımı uyumlu gözükmektedir. Nitekim Eriha'nın çömlekçilik öncesi kültüründen daha eski olan –ve muhtemelen bu kültürü etkilemiş– Anadolu'daki Hacılar ve Çatalhöyük kültürleri (MÖ 7000) benzer inançların varlığını göstermektedir. Kafatası tapımı Hacılar'da yaygın bir biçimde doğrulanmaktadır. Çatalhöyük'te iskeletler ev tabanlarının altına, cenaze armağanlarıyla birlikte gömülmüştü: mücevherler, yarı değerli taşlar, silahlar, kumaşlar, ahşap kaplar vb.[40] 1965'e kadar kazılan kırk tapınakta çok sayıda taş ve kil heykelcik bulundu. Başlıca tanrısal varlık, çeşitli görünümleriyle temsil edilen Ana Tanrıça'dır: bir çocuk (ya da bir boğa) doğuran genç ana ve yaşlı kadın (kimi za-

---

[34] Krş. Anati, *Palestine Before the Hebrews*, s. 256, Garstang'ın yorumunu kabul eder. Karşı çıkan: J. Cauvin, *Religions néolithiques de Syro-Palestine*, s. 51.

[35] K. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, s. 50.

[36] Kenyon, *Digging up Jericho*, s. 53 vd, 84 vd. Ayrıca bkz. Müller-Karpe, *Handbuch*, c. II, s. 380-81; J. Cauvin, *a.g.y.*, s. 44 vd.

[37] Contenson kazıları, özetleyen: J. Cauvin, *a.g.y.*, s. 59 vd ve Resim 18.

[38] Contenson (Tel Ramad) ve Dunand (Byblos) kazıları, özetleyen: Cauvin, *a.g.y.*, s. 79 vd ve Resim 26, 28.

[39] Bkz. Munhata, Tel Aviv ve Şaar-Ha-Golan'da bulunmuş heykelcikler; resimleri Cauvin tarafından basılmıştır, Resim 29-30.

[40] James Mellaart, *Catal Hüyük: A Neolithic Town of Anatolia*, s. 60 vd; aynı yazar, *Earliest Civilizations of the Near East*, s. 87 vd.

man yanında avcı bir kuş da vardır). Erkek tanrısallığı bir çocuk ya da ergen biçiminde –tanrıçanın oğlu ya da sevgilisi– ve kimi zaman onun kutsal hayvanı olan boğanın üstüne binmiş olarak gösterilen sakallı bir yetişkin biçiminde belirir. Duvarlardaki resimlerin çeşitliliği şaşırtıcıdır; birbirine benzeyen iki tapınak yoktur. Boyları kimi zaman iki metreyi bulan alçı, ahşap veya kilden şekillendirilmiş tanrıça kabartmaları ve boğa kafaları –tanrının epifanileri– duvarlara sıralanmıştır. Cinsel imgeler yoktur, ama kimi zaman kadın göğsü ve boğa boynuzu –hayatın simgeleri– bileştirilmiştir. Bir tapınakta (y. MÖ 6200) duvarlara asılı boğa başlarının altına konmuş dört erkek kafatası vardır. Duvarlardan biri, başları kesilmiş insanlara saldıran insan bacaklı akbabaları tasvir eden resimlerle süslenmiştir. Anlamını bilemediğimiz, ama kuşkusuz önemli bir mitsel-ritüel yapı topluluğu söz konusudur.

Hacılar'da, MÖ 5700'e tarihlendirilen bir düzeyde, tanrıça, bir leoparın sırtına oturmuş olarak veya ayakta, kucağında bir leopar yavrusu tutarken gösterilmiştir; ayrıca ayakta, otururken, diz çökmüş, tek başına uzanmış olarak veya yanında bir çocukla temsil edildiği de görülür. Kimi zaman çıplaktır ve üzerinde yalnızca cinsel organını örten minik bir parça vardır. Burada da kimi zaman genç, kimi zaman daha yaşlı sunulmuştur. Daha yakın tarihli bir düzeyde (MÖ 5435, 5200), yanlarında çocuk veya bir hayvan olan tanrıça heykelcikleri, erkek heykelleriyle birlikte yok olur. Buna karşılık Hacılar kültürünün son aşamalarının ayırt edici özelliği geometrik desenlerle zengin bir biçimde süslenmiş, hayranlık uyandıran çömlekçiliğidir.[41]

Tel Halef adı verilen kültür,[42] Anadolu kültürleri yok olduğu sırada ortaya çıkar. Kuzeyden inen bir halk, belki de Hacılar ve Çatalhöyük'ten kaçanlar tarafından kurulmuşa benzeyen bu kültürde bakır bilinmektedir. Tel Halef'teki dinsel yapı buraya dek incelediğimiz kültürlerdekinden pek farklı değildir. Ölüler, içlerinde kil heykelciklerin de yer aldığı armağanlarla birlikte gömülmüştür. Yabani boğaya erkek üreme gücünün tezahürü olarak tapılmaktadır. Boğa imgelerinin, öküz başlarının, koç başlarının ve çift ağızlı baltaların hiç kuşkusuz bütün antik Yakındoğu dinlerinde çok önemli bir yer tutan fırtına tanrısıyla ilişkili bir tapım olarak rolleri vardı. Bununla birlikte çok sayıdaki tanrıça imgesine karşılık, er-

---

[41] Mellaart, "Hacilar: A Neolithic Village Site," s. 94 vd; aynı yazar, *Earliest Civilizations of the Near East*, s. 102 vd.

[42] Musul yakınındaki Arpaciye köyündeki Tel Halef sit alanından ötürü bu adla anılmaktadır.

kek heykelciklerine rastlanmamıştır; güvercinlerin eşlik ettiği, memeleri abartılı boyutlarda, birçok kez çömelmiş durumda tasvir edilmiş bu tanrıça figürlerinde tam bir Ana Tanrıça imgesi bulamamak zordur.[43]

Halef kültürü MÖ 4400-4300'e doğru yıkıldı veya yok oldu; bu arada Güney Irak kaynaklı el-Ubeyd kültürü bütün Mezopotamya'ya yayılıyordu. Bu kültürün Varka'da (Sümercede Uruk, Sami dilinde Ereş) MÖ 4325'e doğru var olduğu da kanıtlanmıştır. Diğer hiçbir tarihöncesi kültür buna benzer bir etki yaratmamıştır. Maden işlemeciliğinde gösterilen ilerleme çok büyüktür (bakır baltalar, çeşitli altın nesneler). Tarımın ilerlemesi ve ticaret sayesinde zenginlik birikir. Neredeyse doğal büyüklüğündeki mermer bir insan kafasının ve hayvan başının kuşkusuz dinsel bir anlamı vardır. Gavra tipi bazı mühürlerde ibadet sahneleri (öküz başlarıyla süslenmiş sunakların çevresinde toplanmış insanlar, ritüel dansları, hayvan amblemleri vb) tasvir edilmiştir. İnsan figürleri çok şematik çizilmiştir. Zaten bütün el-Ubeyd kültürünün ayırt edici özelliği, figüratif olmayan eğilimdir. Muskaların üzerine çizilen tapınaklar belirli yapıların kopyaları değildir, bir tür paradigmatik tapınak imgesini temsil ederler.

Kaymaktaşından insan heykelcikleri büyük olasılıkla rahipleri temsil eder. Gerçekten de el-Ubeyd döneminin en anlamlı yeniliği, anıtsal tapınakların ortaya çıkışıdır.[44] Bunların en dikkat çekicilerinden biri 70 metre uzunluğunda, 66 metre genişliğinde ve 13 metre yüksekliğinde bir platformun üzerinde yükselen 22,3x 17,5 metre boyutlarındaki Ak Tapınak'tır (MÖ 3100). Eski tapınakların kalıntılarının da kullanıldığı bu platform, bir *ziggurat* oluşturmaktadır; bu kutsal "dağ"ın simgeselliği üzerinde daha ileride duracağız (§ 54).

14. Neolitik Çağın Manevi Yapıları— Konumuz açısından tarımın ve daha sonra da metalurjinin Ege ve Doğu Akdeniz'e, Yunanistan'a, Balkanlar'a ve Tuna boyuna ve Avrupa'nın geri kalanına yayılmasını izlemenin bir yararı yok; Hindistan'a, Çin'e ve Güneydoğu Asya'ya doğru yayılmasını izlemek de gereksiz. Yalnızca başlangıçta tarımın Avrupa'nın bazı bölgelerine çok yavaş girdiğini belirtmekle yetinelim. Bir yandan buzul çağı sonrasının iklimi Orta ve Batı Avrupa'nın mezolitik toplumlarının av ve balıkçılık ürünleriyle ayakta kalmasına olanak veri-

---

[43] Müller-Karpe'de genel sunuş ve kaynakça, c. II, s. 59 vd. Halef heykelcikleri ve motiflerinin dinsel simgeselliği için krş. B. L. Goff, *Symbols of Prehistoric Mesopotamia*, s. 11 vd.

[44] Bkz. Müller-Karpe, *Handbunch*, c. II, s. 61 vd, 339, 351, 423; M. E. L. Mallowan, *Early Mesopotamia and Iran*, s. 40 vd (Ak Tapınak).

yordu. Diğer yandan tahıl ekimini ılıman ve ormanlarla kaplı bir bölgeye uyarlamak gerekiyordu. İlk tarım toplulukları akarsu boylarında ve büyük ormanların kenarlarında gelişti. Bununla birlikte Yakındoğu'da MÖ 8000'e doğru başlayan neolitik tarımın yaygınlaşması kaçınılmaz bir süreç olarak görünüyordu. Bazı halkların, özellikle de hayvancılık belirginleştikten sonra direnmelerine karşın, Avrupa kolonizasyonunun ve sanayi devriminin etkileri hissedilmeye başladığında, yenilebilir bitkilerin ekiminin yayılması Avustralya ve Patagonya'ya yaklaşmıştı.

Tahıl ekiminin yaygınlaşması belirli ritüelleri, mitleri ve dinsel düşünceleri de beraberinde taşıdı. Ama söz konusu olan mekanik bir süreç değildi. Yalnızca arkeolojik belgelerle sınırlı kaldığımızda –ki durumumuz budur, başka bir deyişle, öncelikle mit ve ritüellerin dinsel anlamlarını yok saydığımızda bile– Avrupa neolitik kültürleri onların Doğulu kaynakları arasında yine de kimi zaman çok önemli boyutlar kazanan farklılıklar saptanmaktadır. Örneğin Tuna bölgelerinde bulunan çok sayıda resmin doğruladığı boğa tapımının Yakındoğu'dan geldiği kesindir. Bununla birlikte Girit'te veya İndüs'ün neolitik kültürlerinde görüldüğü gibi, boğa kurban etme âdeti hakkında bir kanıt yoktur. Aynı şekilde tanrı putları veya Doğuda çok yaygın putlar olan Ana Tanrıça ve çocuk ikonografik ikilisi, Tuna boyu bölgelerinde ender görülmektedir. Üstelik mezarlarda bu tür heykelciklere hiç rastlanmamıştır.

Bazı yakın tarihli buluşlar Güneydoğu Avrupa'nın arkaik kültürlerinin, yani Marija Gimbutas'ın "Eski Avrupa uygarlığı" adını verdiği yapının özgünlüğünü parlak bir biçimde doğruladı. Gerçekten de buğday ve arpa ekimini, koyunun, sürü hayvanlarının ve domuzun evcilleştirilmesini içeren bir uygarlık MÖ 7000'e doğru ya da daha önce eşzamanlı olarak Yunanistan ve İtalya kıyılarında, Girit'te, Güney Anadolu'da, Suriye'de, Filistin'de ve Bereketli Hilal'de[*] ortaya çıkar. Radyokarbon ölçümlerine göre saptanan tarihlere dayanak bu kültürel yapının Yunanistan'da Bereketli Hilal'den, Suriye'den, Kilikya'dan veya Filistin'den *daha geç* görüldüğü ileri sürülemez. Bu kültürün "ilk itici gücü" nereden aldığı henüz bilinmemektedir.[45] Fakat Anadolu'dan Yunanistan'a gelen, ekilmiş bitkilere ve evcilleştirilmiş hayvanlara sahip bir göçmen akınını gösteren arkeolojik kanıtlar yoktur.[46]

---

[*] Doğu Akdeniz'den Basra Körfezi'ne uzanan hilâl şeklindeki bölge –yn.

[45] Marija Gimbutas, "Old Europe c. 7.000-3.500 B.C.," s. 5.

[46] Zaten sürü hayvanları, domuz ve bir tür buğdayın (*einkorn* buğdayı) Avrupa'da yerli ataları bulunmaktadır: Gimbutas, a.y.

Kökeni ne olursa olsun, "arkaik Avrupa uygarlığı" kendisini hem Yakındoğu hem de Orta ve Kuzey Avrupa kültürlerinden farklılaştıran, özgün bir doğrultuda gelişti. MÖ 6500 ila MÖ 5300 arasında Balkan yarımadası ve Orta Anadolu'da güçlü bir kültürel atılım yaşandı. Çok sayıda nesne (ideogramlı mühürler, insan ve hayvan figürleri, vahşi hayvan biçimli vazolar, tanrı maskeleri resimleri) ritüel etkinliklerinin varlığını göstermektedir. MÖ 6000'in ortalarına doğru, hendekler veya duvarlarla korunan ve nüfusu 1000 kişiye kadar ulaşan köyler çoğalır.[47] Çok sayıda sunak, tapınak ve çeşitli tapım nesneleri iyi örgütlenmiş bir dinin varlığını kanıtlamaktadır. Bükreş'in 60 km. güneyindeki eneolitik* çağa ait Căscioarele kazı alanında, duvarlarına sarımtırak beyaz fon üzerine muhteşem kırmızı ve yeşil sarmalların çizildiği bir tapınak gün ışığına çıkarılmıştır. Hiçbir heykelcik bulunamamıştır; ama biri iki metre boyunda diğeri daha küçük iki sütun *axis mundi*'yi simgeleyen bir kutsal direk tapımına işaret etmektedir.[48] Bu tapınağın üstünde daha yakın tarihli bir başka tapınak vardı ve onun içinde bir kutsal mekânın pişmiş topraktan maketi bulundu. Bu maket oldukça etkileyici bir mimari yapı topluluğunu temsil etmektedir: Yüksek bir kaide üzerine oturtulmuş dört tapınak.[49]

Balkan yarımadasında birçok tapınak maketi bulundu. Çok sayıda başka belgeyle (küçük heykeller, masklar, çeşitli figüratif olmayan simgeler vb) beraber, bunlar içeriğine henüz erişilememiş bir dinin zenginliğini ve karmaşıklığını göstermektedir.[50]

Dinsel yoruma açık neolitik belgelerin hepsini sıralamak yararsız olacaktır.

---

[47] Bunların yanında İsviçre göllerinde bulunanlar gibi konut grupları küçük köylere benzemektedir; Gimbutas, s. 6.

* Bakırın kullanılmaya başlandığı tarihöncesi devir; kalkolitik de denir –yn.

[48] Vladimir Dumitrescu, "Edifice destiné au culte découvert à Căscioarele," s. 21. Her iki sütunun da içi boştur, bu da onların ağaç gövdeleri etrafına döküldüklerini gösterir; *a.g.y.*, s. 14, 21. *Axis mundi* simgeselliği Kozmik Ağaçla Kozmik Sütunu (*columna universalis*) özdeşleştirir. Dumitrescu'nun aktardığı radyokarbonla ölçülmüş tarihler, MÖ 4035 ila 3620 arasında değişmektedir (krş. s. 24, dipnot 25); Marija Gimbutas "y. MÖ 5000" tarihinden söz etmektedir ("Old Europe," s. 11).

[49] Hortensia Dumitrescu, "Un modèle de sanctuaire découvert à Căscioarele," Resim 1 ve 4 (Gimbutas da Resim 4'ün bir kopyasını yayımlamıştır, Resim 1, s. 12).

[50] Gimbutas'a göre, "arkaik Avrupa uygarlığı" daha MÖ 5300-5200'e doğru, yani Sümer'den 2000 yıl önce (s. 12) bir yazı da geliştirmişti (krş. Resim 2 ve 3). Bu uygarlık, MÖ 3500'den sonra, Karadeniz bozkırlarından gelen halkların istilasının ardından dağılmaya başlamıştı (s. 13).

Bazı çekirdek bölgelerin (Akdeniz, Hindistan, Çin, Güneydoğu Asya, Orta Amerika) dinsel tarihöncesine değinirken, zaman zaman bu belgelerden söz edeceğiz. Neolitik dinlerin, yalnızca arkeolojik belgelere indirgendiklerinde ve bazı tarım toplumlarının metinleri veya XX. yüzyıl başında hâlâ yaşayan gelenekleri ışığında ele alınmadıklarında, dar düşünceli ve tekdüze görünme tehlikesi taşıdıklarını şimdiden belirtelim. Arkeolojik belgeler, dinsel hayat ve düşünce hakkında bize parçalı ve dolayısıyla sakatlanmış bir görüntü sunar. En eski neolitik kültürlerin dinsel belgelerinin neleri ortaya çıkardığını görmüştük: Tanrıça ve fırtına tanrısı (epifanileri: boğa, öküz başı) heykelciklerinin işaret ettiği ölüler ve bereket tapımları; bitkilerin büyüme "gizem"iyle ilişkili inançlar ve ritüeller; doğum-yeniden doğum (erginlenme) benzeştirmesini beraberinde getiren kadın-toprak-bitki özdeşliği; büyük olasılıkla ölümden sonra varoluş umudu; "Dünyanın Merkezi" simgeselliğini ve oturulan konutun *imago mundi* olarak algılanmasını içeren bir kozmoloji. Günümüzdeki bir ilkel tarım toplumunu gözlemlemek, toprağın bereketi ve hayat-ölüm-ölümden sonra varoluş döngüsü düşünceleri etrafında örülmüş bir dinin zenginliğini ve karmaşıklığını anlamaya yeter.[51]

Zaten Yakındoğu'nun arkeolojik belgelerine ilk metinler eklendiği anda, bunların yalnızca karmaşık ve derin olmakla kalmayıp, uzun süredir üstünde düşünülmüş, yeniden yorumlanmış ve kimi zaman anlaşılmaz, neredeyse çözülmesi olanaksız bir hale gelmeye başlamış bir anlamlar evrenini ortaya koydukları saptanır. Bazı örneklerde erişebildiğimiz ilk metinler zamanı hatırlanamayacak kadar eski, geçerliliğini yitirmiş ya da yarı yarıya unutulmuş dinsel yaratımların yaklaşık anılarını sunarlar. Önemli olan, elimizdeki belgelerin neolitik çağın görkemli maneviyatını "şeffaflaştırmaya" yetmediğini unutmamaktır. Arkeolojik belgelerin anlambilimsel olanakları sınırlıdır ve ilk metinler metalurjiyle, kent uygarlığıyla, krallıkla ve örgütlü bir ruhban sınıfıyla uyumlu dinsel düşüncelerden çokça etkilenmiş bir dünya görüşünü yansıtırlar.

Ama neolitik çağın manevi yapıları, bütünlüğü içinde bizim açımızdan erişilmez kalsa da,[52] köylü toplumların geleneklerinde bunun dağınık parçaları korunmuştur. "Kutsal mekân"larla (krş. § 8), bazı tarım ve cenaze ritüellerinin sürekli-

---

[51] Vazolardan ve tunç eşyalardan çıkartılan bezeme motifleri ikonografisinin ve simgeselliğinin karşılaştırmalı çözümlemesi, tarihöncesine ait bir din hakkındaki bilgileri kimi zaman önemli ölçüde genişletebilir. Ama bu olgu, üzerleri boyanmış çömlekler ortaya çıktıktan itibaren ve özellikle de maden çağında doğrulanmaktadır.

[52] Elbette Ortadoğu ve Avrupa'nın arkeolojik neolitik çağından söz ediyoruz.

liğinin kanıtlanmasına bile artık gerek yoktur. XX. yüzyıl Mısır'ında ritüellerde kullanılan ekin demeti, eski anıtlarda görüldüğü biçimde bağlanmaktadır ve eski anıtlardaki resimler de tarihöncesinden miras kalmış bir âdetin kopyalarıdır. Petra[Φ] çağı Arabistan'ında son demet, "İhtiyar Adam" adıyla, yani firavunlar çağı Mısır'ında verilen adla gömülüyordu. Romanya ve Balkanlar'da cenaze törenleri ve ölüler bayramı münasebetiyle dağıtılan tahıl bulamacına *koliva* denir. Aynı isme (*Kollyva*) ve sunguya antik Yunanistan'da da rastlanmaktadır, ama bu âdetin daha da arkaik olduğuna kuşku yoktur (Dipylon mezarlarında da bunun izlerine rastlandığı düşünülmektedir). Leopold Schmidt, orta ve güneydoğu Avrupa köylülerinde XX. yüzyıl başında hâlâ geçerli olan bazı mitsel-ritüel senaryoların, Homeros öncesi antik Yunanistan'da kaybolmuş mitoloji ve ritüel parçalarını koruduklarını saptamıştır. Örnekleri daha fazla sürdürmeye gerek yok. Yalnızca bu tür ritüellerin 4000-5000 yıl dayandığını, bu sürenin son 1000-1500 yılının ise katılıklarıyla tanınan iki tektanrılı dinin, Hıristiyanlık ve İslamın yakın gözetimi altında yaşandığını vurgulayalım.

15. Metalurjinin Dinsel Bağlamı: Demir Çağı Mitolojisi— "Cilalı taş mitolojisi"nin yerini "maden mitolojisi" aldı; bu mitolojinin en zengin ve belirgin bölümü demir etrafında geliştirildi. Hem "ilkeller"in hem de tarihöncesi halkların yüzeydeki demirli mineralleri kullanmayı öğrenmeden uzun süre önce de göktaşı demirini işledikleri biliniyor. Bazı mineralleri taş gibi işliyor, yani onları taştan aletler yapmaya yarayan hammaddeler olarak görüyorlardı.[53] Cortez, Aztek önderlerine bıçaklarını neden yaptıklarını sorduğunda, gökyüzünü göstermişlerdi. Gerçekten de Yeni Dünya'nın tarihöncesi katmanlarında yapılan kazılarda topraktan çıkarılmış hiçbir demir izine rastlanmamıştır.[54] Doğulu paleolitik çağ halklarının da benzer düşünceleri paylaştıkları anlaşılıyor. Demiri ifade eden en eski kelime olan Sümerce AN.BAR, "gökyüzü" ve "ateş" işaretleriyle yazılıyordu. Bu kelime genellikle "göksel maden" veya "yıldız-maden" diye çevrilir. Çok uzun süre Mısırlılar yalnızca göktaşı demirini biliyorlardı. Hititlerde de aynı durum geçerliydi: MÖ XIV. yüzyıla ait bir metin, Hitit krallarının "gökyüzünün siyah de-

---

[Φ] el-Betra (Ar.). Arabistan'da şehir. Kızıldeniz ile Lut Gölü arasında MÖ VI.-II. yüzyıl arası Nebatîlerin başkentiydi –yn.

[53] Krş. Eliade, *Forgerons et Alchimistes*, s. 20.

[54] R. C. Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, s. 401.

miri"ni kullandıklarını belirtir.[55]

Ama maden az bulunuyordu (altın kadar değerliydi) ve kullanımı daha çok ritüel amaçlıydı. Maden filizlerinin eritilmesinin keşfi, insanlık tarihinde yeni bir aşamayı başlattı. Bakır ve tunçtan farklı olarak, demir metalurjisi çok kısa sürede sanayileşti. Manyetik demir oksiti veya demir oksiti eritmenin sırrı bir kez bulununca, çok büyük miktarda maden temin etmekte zorlukla karşılaşılmadı; çünkü yataklar çok zengin ve işletilmeleri de kolaydı. Ama topraktan çıkarılan maden filizi göktaşı demiri gibi işlenmiyordu ve erimesi de bakır ve tunçtan farklıydı. Ancak fırınlar bulunduktan ve özellikle de akkor haline getirilmiş madeni "sertleştirme" tekniği geliştirildikten sonra, demir egemen konuma geçti. Yeryüzü demiri metalurjisi bu madeni günlük kullanıma uygun hale getirdi.

Bu olgunun önemli dinsel sonuçları oldu. Göktaşlarında içkin göksel kutsallığın yanı sıra şimdi maden yataklarının ve filizlerinin de dahil olduğu yeraltı kutsallığı ortaya çıkmıştı. Madenler toprağın bağrında "bitiyordu."[56] Maden yatakları ve mağaralar Yeryüzü Ana'nın rahmiyle özdeşleştirildi. Maden yataklarından çıkartılan filizler bir anlamda "ceninler"di. Bitki ve hayvan organizmalarının hayatından farklı bir zaman ritmine uyuyorlarmış gibi, ağır ağır da olsa büyüyorlar ve yeraltı karanlıklarında "olgunlaşıyorlardı." Demek ki onların Yeryüzü Ana'nın bağrından çıkartılması hamilelik dönemi tamamlanmadan yapılmış bir ameliyattı. Onlara gelişme zamanı (başka bir deyişle zamanın *jeolojik ritmi*) bırakılsa, maden filizleri olgun, "mükemmel" madenler haline gelirdi.

Dünyanın her yerinde madenciler arınmayı, orucu, murakabeyi, duaları ve ibadet davranışlarını içeren ritüeller yapar. Ritüellere yön veren gerçekleştirilecek işlemin niteliğidir, çünkü tecavüz edilemeyeceği bilinen kutsal bir alana girilmektedir; tanıdık dinsel evrenin parçası olmayan bir kutsallıkla, daha derin ve daha tehlikeli bir kutsallıkla ilişki kurulmaktadır. İnsan sanki hukuken kendisine ait olmayan bir arazide maceraya atılmaktadır: Yeryüzü Ana'nın karnında yaşanan ve ağır ağır ilerleyen maden gebeliğinin gizleriyle yeraltı. Bütün maden ve dağ mitolojileri, sayısız peri, cin, hava perisi, hayalet ve ruh; Hayat'ın jeolojik katmanlarına girdikçe karşılaşılan kutsal varlığın çok sayıda tezahürüdür.

Bu karanlık kutsallığı yüklenen maden filizleri fırınlara yönlendirilir. O zaman en güç ve maceralı işlem başlar. Zanaatkâr "büyüme"yi hızlandırma ve mü-

---

[55] T. A. Rickard, *Man and Metals*, c. I, s. 149.

[56] Bkz. *Forgerons et Alchimistes*, s. 46 vd.

kemmelleştirme işinde Yeryüzü Ana'nın yerini alır. Fırınlar bir anlamda, maden filizlerinin ana karnında büyümeyi tamamladıkları yeni ve yapay bir rahimdir. Bu nedenledir ki erime işlemine sayısız önlem, tabu ve ritüel eşlik eder.[57]

Madenci, tıpkı demirci ya da ondan önce çömlekçi gibi, bir "ateş efendisi"dir. Maddeyi bir halden diğerine ateş aracılığıyla geçirir. Üstelik madenci, mucizevi denecek kadar kısa bir sürede maden filizlerinin "büyüme"sini hızlandırır, onları "olgun"laştırır. Demir, "daha hızlı yapma"nın olduğu kadar, Doğa'da zaten var olandan farklı bir şey yapmanın da bir yolu olarak ortaya çıkar. Bu nedenle arkaik toplumlarda dökümcüler ve demirciler, şamanların, hekimlerin ve büyücülerin yanı sıra, "ateşin efendileri" olma gibi bir üne sahiptir. Ama madenin farklı ve çelişkili değerler içeren niteliği –hem kutsal hem de "şeytani" güçlerle yüklüdür– madencilere ve demircilere de geçer: Bunlara hem çok saygı gösterilir hem de onlardan korkulur, toplumun uzağında tutulur, hatta hor görülürler.[58]

Çok sayıda mitolojide, tanrısal demirciler tanrıların silahlarını döver, böylece onların ejderhalara veya diğer canavar varlıklara karşı zafer kazanmalarını sağlarlar. Kenan mitinde "Koşar-ve-Hasis" (tam çevirisi Becerikli-ve-Kurnaz) Baal için, yeraltı denizleri ve sularının efendisi Yam'ı öldüreceği iki demir çubuğu örste döver (krş. § 49). Mitin Mısır versiyonunda Horus'un Seth'i yenmesini sağlayan silahları Ptah (Çömlekçi Tanrı) yapar. Aynı şekilde Vrtra'yla kavgasında İndra'nın silahlarını tanrısal demirci Tvastr yapar; Zeus'un Typhon'a karşı zafer kazanmasını sağlayan yıldırımı Hephaistos döver (krş. § 84). Ama tanrısal demircinin tanrılarla işbirliği, dünya egemenliği için verilen tayin edici kavgaya katkısıyla sınırlı kalmaz. Demirci aynı zamanda tanrıların mimarı ve zanaatkârıdır, Baal sarayının yapımını o yönetir ve diğer tanrıların tapınaklarını donatır. Ayrıca bu demirci tanrının müzik ve şarkıyla da ilişkisi vardır; birçok toplumda demirciler ve kazancılar aynı zamanda müzisyen, ozan, şifacı ve büyücüdür.[59] Demek ki farklı kültür düzeylerinde (bu da büyük antikçağın işaretidir) demircilik sanatı, okült teknikler (Şamanizm, büyü, şifa vb) ve şarkı, dans, şiir sanatları arasında yakın bir ilişki var gibidir.

---

[57] Krş. *Forgerons et Alchimistes*, s. 61 vd. Bazı Afrika halkları maden filizlerini "erkek" ve "dişi" diye ikiye ayırır; eski Çin'de İlk Kurucu Buyük Yu erkek ve dişi madenler ayrımını yapıyordu; *a.g.y.*, s. 37. Afrika'da maden eritme işi cinsel birleşmeyle özdeş tutulur; *a.g.y.*, s. 62.

[58] Afrika'daki demircilerin farklı değerleri konusunda krş. *Forgerons et Alchimistes*, s. 89 vd.

[59] Bkz. *Forgerons et Alchimistes*, s. 101 vd.

Madencilerin, metalurjistlerin ve demircilerin mesleği etrafında kümelenmiş bütün bu düşünce ve inançlar taş devrinden miras kalan *homo faber* mitolojisini hissedilir ölçüde zenginleştirmiştir. Ama maddenin mükemmelleştirilmesi işine katılma isteği önemli sonuçlar vermiştir. İnsan, doğayı değiştirme sorumluluğunu üstlenerek zamanın yerini almıştır; eonların* yeraltının derinliklerinde "olgunlaşmak" için ihtiyaç duydukların zanaatkâr birkaç haftada verebileceği kanısındadır; çünkü yeraltı rahminin yerini fırın almıştır.

Binlerce yıl sonra simyacının düşüncesi de bundan farklı olmayacaktır. Ben Jonson'ın *The Alchemist* (*Simyacı*) adlı oyununun bir karakteri şöyle der: "Kurşun ve diğer madenler, eğer dönüşmek için gerekli zamanı bulsalar, altın olurlardı." Ve başka bir simyacı ekler: "Bizim sanatımız işte bu noktada icra olunur."[60] "Zamana egemen olma" mücadelesi –bu mücadele en büyük başarıya organik kimyanın sağladığı "sentetik ürünler"le ulaşacak, bu "hayatın sentetik terkibi"nde (*Homunculus* [küçük insan], simyacıların eski düşü) tayin edici bir aşama olacaktır– zamanın yerini almak için verilen ve modern teknoloji toplumları insanının ayırt edici özelliğini oluşturan bu mücadele daha demir çağında başlatılmıştı. Bunun dinsel anlamlarının boyutunu daha ileride ölçmeye çalışacağız.

---

* Eon: Ölçülemeyecek kadar uzun zaman parçası –yn.

[60] Krş. *Forgerons et Alchimistes*, s. 54 vd, 175 vd. Ayrıca bkz. bu kitabın 3. cildinde Batı simyası ve "bilimsel ilerleme"nin dinsel sonuçları hakkındaki bölümler.

§ 8. A. Rust kırk yıl boyunca Meiendorf, Stellmoor ve Ahrensburg-Hopfenbach'ta gerçekleştirdiği kazılar hakkında birçok eser yayımladı; en önemlileri şunlardır: *Die alt-und mittelsteinzeitlichen Funde von Stellmoor* (Neumünster in Holstein, 1934); *Das altsteinzeitliche Rentierjägerlager Meisendorf* (aynı yer, 1937); *Die Jungpaläolitischen Zeltanlagen von Ahrensburg* (1958); *Vor 20.000 Jahren* (Neumünster, 1962).

Bu keşiflerin dinsel anlamları konusunda, krş. A. Rust, "Neue endglaziale Funde von kultische-religiöser Bedeutung" (*Ur-Schweiz*, 12, 1948, s. 68-71); aynı yazar, "Eine endpaläolitische hölzerne Götzenfigur aus Ahrensburg" (*Röm. Germ. Kom. d. dtsch. Arch. Inst.*, Berlin, 1958, s. 25-26); H. Pohlhausen, "Zum Motiv der Rentierversenkung der Hamburger u. Ahrensburger Stufe des niederdeutschen Flachlandmagdalenien," *Anthropos*, 48, 1953, s. 987-990; H. Müller-Karpe, *Handbuch der Vorgeschichte*, I, s. 225; II, s. 496 (no. 347); J. Maringer, "Die Opfer der paläolitischen Menschen," (*Anthropica*, St. Augustin bei Bonn, 1968, s. 249-272), s. 266-270.

Suya batırma yoluyla kurban verme konusunda bkz. Alois Closs, "Das Versenkungsopfer," *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, 9, 1952, s. 66-107.

Doğu İspanya'daki mağara resimleri sanatının dinsel anlamları konusunda, bkz. H. Obermaier, *Fossil Man in Spain* (New Haven, 1924); J. Maringer, *The Gods of Prehistoric Man*, s. 176-186.

§ 9. Filistin'in tarihöncesi hakkındaki en iyi ve eksiksiz inceleme J. Perrot'nunkidir: "Préhistoire Palestinienne," *Dict. de la Bible* içinde, Ek, c. VIII, 1968, süt. 286-446. Ayrıca bkz. R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, c. I (Paris, 1971), s. 41-59. Natuf kültürü konusunda, bkz. D. A. E. Garrod, "The Natufian Culture: The Life and Economy of a Mesolithic People in the Near East," *Proceedings of the British Academy* içinde, 43 (1957), s. 211-227; E. Anati, *Palestine Before the Hebrews* (New York, 1963), s. 146-178; H. Müller-Karpe, *Handbuch der Vorgeschichte*, II: *Jungsteinzeit* (Münih, 1968), s. 73 vd. Natuf dini konusunda, bkz. son olarak Jacques Cauvin, *Religions néolithiques de Syro-Palestine* (Paris, 1972), s. 19-31.

Kafataslarının dinsel anlamları ve ritüel yamyamlık konusunda, bkz. Müller-Karpe, *a.g.y.*, c. I, s. 239 vd; Walter Dostal, "Ein Beitrag zur Frage des religiösen Weltbildes der frühesten bodenbauer Vorderasiens," *Archiv für Völkerkunde*, 12, 1957, s. 53-109, özellikle s 75-76 (kaynakçayla birlikte); R. B. Onian, *The Origin of European Thought* (Cambridge, 1951, 2. baskı, 1954), s. 107 vd, 530 vd.

§ 10. Afrika'daki "ritüel av" konusunda, bkz. Helmut Straube, *Die Tierverkleidungen der afrikanischen Naturvölker* (Wiesbaden, 1955), s. 83 vd, 198 vd ve birçok yerde. Asurlularda, İranlılarda ve Türk-Moğollarda savaş ve av teknikleri arasındaki benzerlikler konusunda, bkz. Karl Meuli, "Ein altpersischer Kriegsbrauch" (*Westöstliche Abhandlungen. Festschrift für Rudolph Tchudi*, Wiesbaden, 1954, s. 63-86).

Avın başka mitolojik ve folklorik izlekler de ortaya çıkardığını ekleyelim. Bir tek örnek verecek olursak: Geyik cinsi bir avı takip etmek kahramanı öteki dünyaya veya büyülü bir dünyaya götürür, sonunda avcı orada İsa veya Boddhisattva ile karşılaşır vb; krş. M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (1970), s. 131-161. Bir toprağın keşfine ve fethine, bir sitenin kuruluşuna, bir nehirden geçmeye veya bataklıkları aşmaya vb ilişkin çok sayıda mit ve efsanede, çıkışsız görünen bir durumun çözümünü hayvan keşfeder; krş. Eliade, *a.g.y.*, s. 135 vd, 160.

§ 11. Bitkilerin ve hayvanların evcilleştirilmesi hakkında, bkz. Müller-Karpe, *a.g.y.*, II, s. 240-256; Peter J. Ucko ve G. W. Dimbley (ed.), *The Domestication and Exploitation of Plants and Animals* (Chicago, 1969); Gary A. Wright, "Origins of Food Production in Southwestern Asia: A Survey of Ideas" (*Current Anthropology*, 12, Ekim-Aralık, 1971, s. 447-479).

Karşılaştırmalı bir inceleme için, bkz. F. Herrmann, "Die Entwicklung des Pflanzenanbaues als ethnologisches Problem," *Studium Generale*, 11, 1958, s. 352-363; aynı yazar, "Die religiösgeistige Welt des Bauertums in ethnologischer Sicht," *a.g.y.*, s. 434-441.

Robert Braidwood ilkel tarımsal etkinliği dört aşamaya böler: Köylerde oturan ve ilkel bir ekincilik yapan halk (*primary village farming*); yerleşik köylerde tarım (*settled village farming*); "başlangıç halindeki ekincilik" ve son olarak da "yoğun tarım yapan köy" (*intensified village farming*); krş. R. Braidwood ve L. Braidwood, "Earliest village communities of South West Asia," *Journal of World History*, I, 1953, s. 278-310; R. Braidwood, "Near Eastern Prehistory: The Swing from Food-Gathering Cultures to Village-Farming Communities is Still Im-Perfectly Understood," *Science*, c. 127, 1958, s. 1419-1430; krş. R. Braidwood, "Prelude to Civilization," *City Invicible: A Symposium on Urbanization and Cultural Development in the Ancient Near East*, ed. Carl H. Kraeling ve Robert M. Adams (Chicago, 1960), s. 297-313; Carl O. Sauer, *Agricultural Origins and Dispersals* (New York, 1952); Edgar Anderson, *Plants, Man and Life* (Boston, 1952).

Hainuwele türü mitler ve onların dinsel ve kültürel anlamı konusunda, bkz. A. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur* (Stuttgart, 1948), s. 35 vd; aynı yazar, *Mythes et Cultes chez les peuples primitifs* (Fr. çev. Payot, 1954 [Alm. baskı, Wiesbaden, 1950]), s. 188 vd; Carl A. Schmitz, "Die Problematik der Mytholegeme 'Hainuwele' und 'Prometheus'," *Anthropos*, 55, 1960, s. 215-238; M. Eliade, *Aspects du Mythe* (1963), s. 132 vd; T. Mabuchi, "Tales Concerning the Origin of Grains in the Insular Areas of Eastern-Southeastern Asia," *Asian Folklore Studies*, 23, 1964, s. 1-92; Atsuhiko Yoshida, "Les excrétions de la Déesse et l'origine de l'agriculture," *Annales*, Temmuz-Ağustos 1966, s. 717-728.

Kısa bir süre önce de Ileana Chirasi, Yunan mitolojisinde "ön-tahıl" dönemiyle uyumlu oldukları düşünülen Hainuwele türünde bazı mitsel-ritüel yapı bütünleri tanımladı; krş. *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci* (Roma, 1968).

Alman etnolog Kunz Dittmer'e göre, kök ve soğanlı bitki ekimi Güneydoğu Asya'da daha üst paleolitik çağda başlamıştı. Ekim ve hasat sorumluluğu kadınlara aitti; sepetler örüyorlardı ve daha geç bir tarihte çömlek üretimine de başlamışlardı. Dolayısıyla ekili tarlalar

kadınların mülkü haline geldi. Koca eşinin evine yerleşiyor ve soy anaya bağlı olarak yürüyordu. Erkekler, av ve balıkçılık dışında, tarla açma, tarıma elverişli hale getirme çalışmalarını üstleniyorlardı. Dittmer'in av ve bitki yetiştirmenin bir bileşimi olarak tanımladığı bu uygarlık türü ("Jäger-Pflanzer") tropikal Afrika'ya, Malinezya'ya ve her iki Amerika'ya yayıldı.

Yine Güneydoğu Asya'da daha geç bir dönemde yumrulu bitkiler ekimi ve bahçıvanlık ortaya çıktı; domuz ve kümes hayvanları da bu dönemde evcilleştirildi. Bu uygarlığın özgül nitelikleri, anaerkil türde bir örgütlenme, gizli erkek cemiyetleri (kadınları korkutmak için), yaş gruplarına dayalı sınıflar, kadının ekonomik ve dinsel önemi, ay mitolojileri, orji türü bereket tapımları, kelle avcılığı ve kafatası tapımıdır. Hayatın yenilenmesi insanları kurban ederek sağlanıyordu. Atalar tapımının gerekçesi onların berekette oynadıkları roldü. Diğer özgül unsurlar: Şamanizm ve sanatın gelişimi (müzik, tapım dramaları, gizli cemiyet maskları, ataların heykellerle tasviri). Bu uygarlık türü (veya tarımsal döngü) mezolitik çağda Güneydoğu Asya'ya (bu uygarlığa günümüzde bile Hindistan ve Hindiçin'in bazı ilkel halklarında rastlanmaktadır), Afrika'nın Ekvator üzerinde kalan bölümüne ve Polinezya dışındaki güney denizlerine yayılmıştı.

Dittmer tahıl ekinciliğini, bitki ekinciliğinin bir ikamesi (*Ersatz*) olarak açıklamaktadır; tarımın bozkır alanlarına doğru yayılması böyle bir ikameyi zorunlu kılmıştı. Bitki ekiminden tahıl ekimine Hindistan'da geçilmişti: En eski tahıl olan darı orada yetiştirildi. Bu yeni teknik Hindistan'dan Batı Asya'ya yayıldı ve orada da birçok taneli bitkinin yabani türleri evcilleştirildi. Dittmer tahıl ekimine özgü iki üretim çemberi ayırt etmektedir: a) Yeterli yağmur alan bölgelerde "geniş arazide az verimli" (*extensif*) tarım; b) Yoğun (*intensif*) tarım, yani taraçaları, sulamayı ve bahçeciliği de kullanan tarım. Bu tarımsal aşamalardan her birine belirli sosyolojik, ekonomik ve dinsel yapılar denk düşmektedir (krş. Kunz Dittmer, *Allgemeine Völkerkunde*, Braunschweig, 1954, s. 163-190).

§ 12. Kadın ile ekili toprağın mistik dayanışması konusunda, bkz. M. Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 243-263, 324-349; aynı yazar, *Mythes, rêves et mystères* (1957), s. 206-253.

Albert Dieterich'in aceleci genelleştirmeleri (*Mutter Erde*, 3. baskı, Berlin, 1925) konusunda, bkz. Olof Pettersson, *Mother Earth: An Analysis of the Mother Earth Concepts According to Albert Dieterich* (Lund, 1967). Ayrıca krş. P. J. Ucko, *Anthropomorphic Figurines* (Londra, 1968) ve Andrew Fleming, "The Myth of the Mother-Goddess" (*World Archaeology*, 1, 1969, s. 247-261).

Yunan ve Akdeniz tanrıçalarının döllenmeden üremeleri (*parthénogénèse*) konusunda, bkz. Uberto Pestalozza, *Religione mediterranea. Vechi e nuovi studi* (Milano, 1951), s. 191 vd.

Dünyanın dönemsel yenilenmesi konusunda bkz. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (yeni baskı 1969), s. 65 vd; aynı yazar, *Aspects du mythe* (1963), s. 54 vd.

Kozmik Ağaç simgeselliği konusunda, bkz. Eliade, *Le Chamanisme* (2. baskı, 1968), s. 49 vd, 145 vd, 163 vd, 227 vd'de sayılan belgeler ve kaynakçalar.

Dairesel zaman ve kozmik döngü hakkında, krş. *Le mythe de l'éternel retour*, s. 65 vd.

Mekâna dinsel değer yüklenmesi konusunda, bkz. *Dinler Tarihine Giriş*, s. 355 vd.

Yang Şao neolitik kültüründeki konutların simgeselliği hakkında, bkz. R. A. Stein, "Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient," *Arts Asiatiques*, 4, 1957, s. 177 vd; ayrıca krş. Eliade, *Le Chamanisme*, s. 213 vd.

Sınıflandırıcı ve ritüel ikilikler ve çeşitli uzlaşmaz çatışmalar ve kutuplaşmalar konusunda, bkz. Eliade, *La Nostalgie des Origines* (1971), s. 249-336.

§ 13. Eriha'daki arkeolojik belgeler ve bunların yorumu hakkında, bkz. Kathleen Kenyon, *Digging up Jericho* (Londra, 1957); aynı yazar, *Archaeology in the Holy Land* (Londra, 1960); J. ve J. B. E. Garstang, *The Story of Jericho* (Londra, 1948); E. Anati, *Palestine before The Hebrews*, s. 273 vd; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, s. 41 vd.

Suriye ve Filistin'in neolitik çağ dinleri hakkında, bkz. son olarak çıkan J. Cauvin, *a.g.y.*, s. 43 vd (Eriha, Munhata, Beidha, Tel Ramad kazıları); s. 67 vd (Ras Şamra, Byblos vb); Müller-Karpe, *Handbuch*, II, s. 335 vd, 349 vd.

Mellaart, Eriha'nın çömlekçilik öncesi kültürünün (B katmanı, MÖ 6500-5500) Hacılar kültüründen (MÖ 7000-6000) türediğini düşünüyordu; krş. "Hacilar: A Neolithic Village Site," *Scientific American*, c. 205, Ağustos 1961, s. 90. Ama *Earliest Civilization of the Near East* (Londra-New York, 1965) adlı eserde (s. 45), Eriha'da (B katmanı) radyokarbon ölçümüyle belirlenmiş yeni tarihleri şöyle belirtmektedir: MÖ 6968 ve 6918; başka bir deyişle, iki kültürün çağdaş oldukları anlaşılıyordu.

Çatalhöyük ise Yakındoğu'nun en geniş neolitik çağ kentidir. Kazıların henüz tamamlanmamasına karşın (1965'te yüzeyin yalnızca dörtte biri kazılmıştı), Çatalhöyük şaşırtıcı bir uygarlık düzeyini ortaya koymuştu: Gelişmiş bir tarım (birçok tahıl ve sebze türü), hayvancılık, ticaret ve zengin bir şekilde bezenmiş birçok tapınak. Krş. James Mellaart, *Çatal Hüyük: A Neolithic Town of Anatolia* (New York, 1967). Ayrıca bkz. Walter Dostal, "Zum Problem der Stadt- und Hochkultur im Vorderen Orient: Ethnologische Marginalien," *Anthropos*, 63, 1968, s. 227-260.

Tel Halef hakkındaki temel kaynakça Müller-Karpe'ta kayıtlıdır: c. II, s. 59 vd, 427-428.

el-Ubeyd kültürü hakkında bkz. Müller-Karpe, *a.g.y.*, s. 61 vd, 339, 351, 423 (kazılarla ilgili kaynakça), 425 vd (Ak Tapınak, ziggurat). Ayrıca krş. M. E. L. Mallowan, *Early Mesopotamia and Iran* (1965), s. 36 vd.

Anılmayı hak eden bir tapınak daha var: Mallowan'ın Tel Brak'ta, Habur Vadisi'nde (Uruk'un 1000 km. kadar kuzeyinde) ortaya çıkardığı ve y. MÖ 3000'e tarihlediği "Gözler Tapınağı." Burada, beyaz ve siyah kaymaktaşından binlerce "put" bulundu; bunların özelliği, bir ya da birkaç çift göze sahip olmalarıydı. Mallowan'a göre bu putlar, her şeyi gören, sitenin koruyucusu bir tanrıya sunulan adakları temsil etmektedir; krş. *Early Mesopotamia*, s. 48 vd ve şekil 38-40. Tapınak, tanrıça İnanna'ya adanmıştı. *The Eye Goddess* (1957) adlı kitabında, O. G. S. Crawford bu ikonografik türün İngiltere ve İrlanda'ya kadar yayılmasını incelemektedir, ama verdiği birçok örnek ikna edici değildir.

Heykelciklerin ve Mezopotamya tarihöncesinin diğer nesnelerinin simgeselliği B. L. Goff tarafından incelenmiştir: *Symbols of Prehistoric Mesopotamia* (New Haven ve Londra, 1963);

bkz. özellikle s. 10-48 (Tel Halef ve Ubeyd dönemleri) ve şek. 58-234.

§ 14. En eski Avrupa uygarlığı hakkında, bkz. Marija Gimbutas, "Old Europe c. 7000-3500 B.C.: The Earliest European Civilization Before the Infiltration of the Indo-European Peoples," *The Journal of Indo-European Studies* içinde, I, 1973, s. 1-20.

Dinsel düşünceler ve tapınlar hakkında bkz. Marija Gimbutas, *The Gods and Goddesses of Old Europe, 700-3500 B.C.: Myths, Legends, and Cult Images* (Berkley ve Los Angeles, 1974); J. Maringer, "Priests and Priestesses in Prehistoric Europe," *HR* 17 (1977): 101-20.

Căscioarele tapınağı hakkında, bkz. Vladimir Dumitrescu, "Edifice destiné au culte découvert dans la couche Boian-Spantov de la station-*tell* de Căscioarele," *Dacia*, yeni seri, 12, 1968, s. 381-394.

§ 15. Madenlerin keşfi ve metalurji tekniklerinin gelişimi konusunda bkz. T. A. Rickard, *Man and Metals. A History of Mining in Relation to the Development of Civilization* (New York, 1932); R. I. Forbes, *Metallurgy in Antiquity* (Leiden, 1950); Charles Singer, E. Y. Holmyard ve A. R. Hall, *A History of Technology*, I (Oxford, 1955). Kaynakçalar için bkz. M. Eliade, *Forgerons et Alchimistes* (Paris, 1956), s. 186-187; "The Forge and the Crucible: A Postscript" (*HR*, 8, 1968, s. 74-88), s. 77.

Madenlerde çalışanlar ve demirciler hakkında, bkz. *Forgerons et Alchimistes*, s. 57-88; "A Postscript," s. 78-80. Demirci Tanrılar ve Uygarlaştırıcı Kahramanlar hakkında, bkz. *Forgerons et Alchimistes*, s. 89-112. Simyanın "kökenleri" hakkında, bkz. A. M. Leicester, *The Historical Background of Chemistry* (New York, 1956); I. R. Partington, *History of Chemistry*, c. I (Londra, 1961); Allen G. Debus, "The Significance of the History of Early Chemistry" (*Cahiers d'histoire mondiale*, 9. 1965, s. 39-58); Robert P. Multhauf, *The Origin of Chemistry* (Londra, 1966).



III. BÖLÜM

MEZOPOTAMYA DİNLERİ



16. "Tarih Sümer'de Başlar..."— Bilindiği gibi, S. N. Kramer'in bir kitabının başlığı budur.* Ünlü Amerikalı şarkiyatçı bu kitapta çok sayıda kuruma, teknik ve dinsel kavrama ilişkin *ilk* bilgilerin Sümer metinlerinde korunduğunu gösteriyordu. Bunlar özgün hali MÖ III. binyıla kadar uzanan ilk yazılı belgelerdi. Ama bu belgelerin daha arkaik dinsel inançları yansıttıklarına kuşku yoktur.

Sümer uygarlığının kökeni ve eski tarihi henüz yeterince bilinmemektedir. Sami kökenli olmayan ve bilinen hiçbir başka dil ailesiyle de açıklanamayan Sümerceyi konuşan bir halkın, kuzey bölgelerinden inip Aşağı Mezopotamya'ya yerleştiği varsayılmaktadır. Büyük olasılıkla Sümerler etnik bileşimi henüz bilinemeyen yerlilere (kültürel açıdan, el-Ubeyd adı verilen uygarlığı paylaşıyorlardı, krş. § 13) boyun eğdirmişlerdir. Kısa denebilecek bir süre sonra, Suriye çölünden gelen ve Sami kökenli bir dil olan Akkadçayı konuşan göçebe gruplar, Sümer'in kuzeyindeki topraklara girmeye ve art arda gelen dalgalar halinde Sümer kentlerine sızmaya başladılar. MÖ III. binyılın ortalarına doğru, efsaneleşmiş önder Sargon'un yönetimindeki Akkadlar üstünlüklerini Sümer sitelerine kabul ettirdiler. Bununla birlikte daha fetihten önce bir Sümer-Akkad sembiyozu gelişmiş ve iki ülkenin birleşmesinden sonra iyice güçlenmişti. Daha 30 ya da 40 yıl öncesine kadar, bilginler tek kültürden, bu iki etnik tabakanın kaynaşması sonucunda ortaya çıkan Babil kültüründen söz ediyorlardı. Bugün Sümer ve Akkad katkılarını ayrı ayrı incelemek gerektiği konusunda görüş birliğine varılmıştır; çünkü işgalcilerin yenilenlerin kültürünü özümsediği doğru olmakla birlikte, iki halkın yaratıcı dehası birbirinden farklıdır.

Bu ayrışmalar özellikle din alanında fark edilmektedir. En eski çağlardan beri tanrısal varlıkların işareti *boynuzlu* bir taçtı. Demek ki Ortadoğu'nun her yerinde olduğu gibi, boğanın neolitik çağdan beri varlığı doğrulanan dinsel simgeselliği kesintisiz bir biçimde Sümer'e de aktarılmıştı. Başka bir deyişle *tanrısal varoluş* biçimi *kuvvet* ve *mekânsal "aşkınlıkla"*, yani gök gürültüsünün gümbürdediği (çün-

* Türkçe baskısı için bkz. Samuel Noah Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, çev. Hamide Koyukan, Kabalcı, 1999 –yn.

kü gök gürültüsü boğaların böğürtüsüyle özdeşleştirilmişti) fırtınalı gökyüzüyle tanımlanmıştı. Tanrısal varlıkların ideogramlarından önce konan ve başlangıçta bir yıldızı temsil eden belirleyici işaret de onların bu "aşkın," göksel yapısını doğrulanmaktadır. Sözlüklere göre bu belirtecin tam karşılığı "gökyüzü"dür. Demek ki bütün tanrılar göksel varlıklar olarak düşünülüyor; bu nedenle tanrılar ve tanrıçaların çok güçlü bir ışık yaydıkları kabul ediliyordu.

İlk Sümer metinleri rahipler tarafından gerçekleştirilmiş sınıflandırma ve sistemleştirme çalışmasını yansıtır. Önce büyük tanrılar üçlüsü, onların ardından da gezegen tanrıları üçlüsü gelir. Ayrıca büyük çoğunlukla adlarından başka bir şey bilinmeyen türlü tanrılar hakkında kabarık listeler vardır. Sümer dini daha *tarihinin* şafağında "kadim" bir din olarak ortaya çıkmaktadır. Kuşkusuz bugüne dek keşfedilenler, parçalı ve yorumlanması çok güç metinlerdir. Yine de bu eksik bilgilere dayanarak bile, bazı dinsel geleneklerin ilk anlamlarını yitirmeye başladıkları anlaşılmaktadır. An, Enlil ve Enki'den oluşan büyük tanrılar üçlüsünde de aynı süreç sezilmektedir. Adının da işaret ettiği gibi (*an* = gökyüzü), birincisi bir gök tanrısıdır. Herhalde panteonun en önemli ve egemen tanrı tanımına en iyi uyan üyesi oydu; ama An'da *deus otiosus*[*] belirtileri görülmektedir. Hava tanrısı (Ulu Dağ adı da verilir) Enlil ve "Toprağın Efendisi," "temellerin" tanrısı Enki daha etkin ve "güncel"dir; Enki'nin ezeli suların tanrısı olduğu kanısı yanlıştır ve Sümer anlayışında, karaların okyanus üzerine oturduğu kabul edildiği için bu hataya düşülmüştür.

Şimdiye dek gerçek anlamda hiçbir kozmogoni metni keşfedilememiştir, ama bazı imalar Sümerlerin yaklaşımına göre yaratılışın belirleyici anlarını yeniden oluşturmamıza olanak vermektedir. Tanrıça Nammu (adı, "ezeli deniz"i ifade eden piktogramla yazılmaktadır) "Gök ve Yeri doğuran ana" ve "bütün tanrıları yaratan kadın ata" olarak tanıtılmaktadır. Hem evrensel hem de tanrısal bir bütün olarak tasavvur edilen "ezeli sular" izleğine arkaik kozmoloji metinlerinde sıkça rastlanır. Bu örnekte de su kütlesi, döllenmesiz üreme yoluyla ilk çifti, eril ve dişil temel öğeleri canlandıran Gök (tanrı An) ve Yer'i (tanrıça Ki) doğuran ilk Ana ile özdeşleştirilmiştir. Bu ilk çift, *hieros gamos*'la birbirine karışacak denli birleşmiş durumdaydı. Onların birleşmesinden hava tanrısı Enlil doğdu. Bir diğer belge parçasından Enlil'in ebeveynlerini ayırdığını öğreniyoruz: Tanrı An göğü yu-

[*] *Deus otiosus* ('durağan tanrı'): Yaratılmış düzenle veya insanlarla ilişkisini koparmış tanrı. Bu tasavvurda, Yüce Tanrı'nın diğer tanrılar veya göksel varlıklar üzerindeki otoritesi devam etmekle birlikte etkinliğini onlara devretmiştir –yn.

karı doğru kaldırdı ve Enlil de annesi Yer'i yanında götürdü.[1] Gök ve yerin ayrılmasına ilişkin kozmogoni izleği de oldukça yaygındır. Bu izleğe farklı kültür düzeylerinde rastlanır. Ama Ortadoğu ve Akdeniz'de kaydedilmiş versiyonlar, büyük olasılıkla Sümer anlatısından türemiştir.

Bazı metinler "başlangıçlar"ın mükemmellik ve kutluluğuna değinir: "Her şeyin mükemmel yaratıldığı eski günler" vb.[2] Ama anlaşılan gerçek cennet, ne hastalık ne de ölümün bulunduğu Dilmun'dur. Orada "hiçbir aslan öldürmez, hiçbir kurt kuzuyu kapmaz parçalamaz.... Hiçbir göz hastası "gözüm ağrıyor" demez.... Surlarında hiçbir gece bekçisi dolaşmaz...."[3] Bununla birlikte bu mükemmellik sonuçta bir hareketsizlikti; çünkü Dilmun'un efendisi Tanrı Enki toprak gibi bakire olan eşinin yanında uyuyup kalmıştı. Enki uyandığında Tanrıça Ninhursag'la, sonra onun doğurduğu kızla, en sonunda da bu kızın kızıyla birleşti –çünkü bu cennet ülkesinde gerçekleşmesi gereken bir teogoni söz konusuydu. Ama anlamsız görünen bir olay tanrılar arasındaki ilk drama yol açtı. Tanrı yaratılan bazı bitkileri yedi: Oysa ki "onların kaderini belirlemesi," yani varoluş biçimlerini ve işlevlerini saptaması gerekiyordu. Bu anlamsız harekete çok öfkelenen Ninhursag, Enki ölünceye kadar, ona "yaşam gözü" ile bakmayacağını" açıkladı. Nitekim tanrıyı bilinmedik ağrılar sardı; giderek zayıflaması erken gelen ölümün işaretiydi. Sonuçta onu iyileştiren yine eşi oldu.[4]

Bu mitin yeniden oluşturulabilmiş şekli, ne niyetle yapıldığı konusunda bir karara varılamayacak düzeltmeler gerçekleştirildiğini ortaya koymaktadır. Bir teogoni anlatısıyla tamamlanan cennet izleği, yaratıcı bir tanrının yoldan çıkmasını ve cezalandırılmasını sergileyen bir dramla sonuçlanmaktadır; bunu izleyen bölümde tanrının aşırı zayıflaması onu ölüme yaklaştırır. Kuşkusuz can alıcı bir "hata" söz konusudur, çünkü *Enki temsil ettiği temel ilkeye uygun davranmamıştır*. Bu "hata" onun kendi yaratılışının yapısını krize sokma tehlikesini gündeme getirmiştir. Başka metinlerde de kadere kurban olan tanrıların yakarıları aktarılmaktadır. Kendi egemenlik sınırlarını aşan İnanna'nın ne gibi tehlikelerle karşılaşacağı-

---

[1] Bkz. Kramer, *From the Tablets of Sumer*, s. 77 vd; aynı yazar, *The Sumerians*, s. 145 (Türkçesi için bkz. *Sümerler*, çev. Özcan Buze, Kabalcı, 2002).

[2] "Gılgamış, Enkidu ve Yeraltı Dünyası" destanının yeni bir çevirisi için, bkz. Giorgio R. Castellino, *Mitologia sumerico-accadica*, s. 176-181. "Başlangıçtaki" mükemmellik konusundaki Mısır anlayışı için krş. § 25.

[3] Fransızca çevirisi Maurice Lambert, *La Naissance du Monde* içinde, s. 106.

[4] R. Jestin'in yaptığı yoruma uyuyoruz, "La religion sumérienne," s. 170.

nı da ileride göreceğiz. Enki'nin dramında şaşırtıcı olan tanrıların ölümlü doğası değil, bunun sergilendiği mitolojik bağlamdır.

17. Tanrıları Karşısında İnsan— İnsanın kökenini açıklayan en az dört anlatı vardır. Bunlar o kadar farklıdır ki, bir gelenek çoğulluğunu varsaymak gerekir. Bir mit, ilk insanların ot gibi yerden bittiklerini anlatır. Bir diğer versiyona göre, insan bazı tanrısal zanaatkârlar tarafından kilden yoğrulmuştur; daha sonra tanrıça Nammu kalbini biçimlendirmiş ve Enki de ona can vermiştir. Başka metinlerde insanların yaratıcısı olarak tanrıça Aruru gösterilmektedir. Dördüncü versiyona göreyse, insan kendisini yaratmak için öldürülen iki tanrının, Lagma'ların kanından oluşturulmuştur. Bu sonuncu izlek Babil'in meşhur kozmogoni şiiri *Enuma Eliş*'te yeniden ele alınıp yorumlanacaktır (krş. § 21).

Bütün bu motifler, çok sayıda çeşitleme içinde, dünyanın aşağı yukarı her yerinde karşımıza çıkmaktadır. Sümer versiyonlarının ikisine göre, ilk insan bir anlamda tanrısal özü paylaşıyordu: Enki'nin can veren soluğu veya Lagma tanrılarının kanı. Bu, tanrısal varoluş biçimi ile insanlık durumu arasında aşılmaz bir mesafe bulunmadığı anlamına gelir. İnsanın, öncelikle beslenme ve giydirilme gereksinimi olan tanrılara hizmet etmek için yaratıldığı doğrudur.[5] Tapım, tanrılara hizmet olarak algılanmıştı. Ama insanlar tanrıların hizmetkârı olsalar da, onların köleleri değillerdi. Kurban törenleri özellikle adak ve sunulardan oluşuyordu. Sitenin büyük toplu bayramlarına gelince –Yeni Yıl veya bir tapınak yapılması nedeniyle düzenlenirlerdi– bunların kozmolojik bir yapısı vardı.

Raymond Jestin, metinlerde günah kavramına, kefaret unsuruna ve "günah keçisi" düşüncesine rastlanmaması üzerinde durur.[6] O halde insanlar, tanrıların yalnızca hizmetkârı değil, aynı zamanda taklitçileri ve dolayısıyla işbirlikçileridir. Madem ki evrenin düzeninden tanrılar sorumludur, insanlar onların kesin emirlerine uymalıdır; çünkü bu emirler hem dünyanın hem de insan toplumunun iyi işlemesini sağlayan düzenlemelerden, kurallardan –"buyruklar" (*me*)– kaynaklanmaktadır.[7] Her varlığın, her hayat biçiminin, tanrısal veya insani her girişimin

---

[5] Tapım hakkında krş. Kramer, *The Sumerians*, s. 140 vd; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, s. 183 vd.

[6] Jestin, *a.g.y.*, s. 184. "Daha geç tarihli edebiyatta 'tövbe mezmurları' ortaya çıkar, ama büyüyen Sami etkisi ayırt edilebildiği için, bunlar artık Sümer bilincinin gerçek ifadeleri olarak görülemez," a.y.

[7] Farklı mesleklerin, vasıfların ve kurumların *me*'si hakkında, krş. Kramer, *From the Tablets*,

kaderini "kurallar" kurar, yani *belirler*. "Kuralların" belirlenmesi, alınan kararı oluşturan ve duyuran *namtar*'ın davranışıyla tamamlanır. Her Yeni Yılda tanrılar sonraki oniki ayın kaderini belirler. Kuşkusuz Yakındoğu'da karşılaşılan eski bir düşünce söz konusudur; ama bunun ilk kesin ifadesi Sümerlere aittir ve Sümer teologların gerçekleştirdiği derinleştirme ve sistemleştirme çabasının kanıtıdır.

Kozmik düzen sürekli sarsılır; önce dünyayı "kaos"a indirgeme tehdidini savuran "Büyük Yılan," sonra da çeşitli ritüellerle kefaret ödemek ve "arınmak" isteyen insanların suçları, yanlışları ve hataları bu sarsıntıları yaratır. Ama Yeni Yıl bayramıyla dünya dönemsel olarak yenilenir, başka bir deyişle "yeniden yaratılır." "Bu bayramın Sümercedeki adı olan *á-ki-til* 'dünyayı yeniden yaşatan güç' anlamına gelir (*til* 'yaşamak' ve 'yeniden yaşamak' demektir; bir hasta '(yeniden) yaşar,' yani 'iyileşir'); burada ebedi dönüş yasasının bütün döngüsü çağrıştırılmaktadır."[8] Birbirine az çok benzeyen Yeni Yıl mitsel-ritüel senaryolarına sayısız kültürde rastlanır. Babil bayramı *akitu*'yu incelerken bunların önemini değerlendirme fırsatını bulacağız (krş. § 22). Senaryo, sitenin koruyucusu olan ve heykeller veya hükümdar tarafından temsil edilen –Tanrıça İnanna'nın kocası unvanı verilen hükümdar, aynı zamanda Dumuzi'nin bedenlenmiş haliydi[9]– iki tanrı ile bir tapınak cariyesi arasındaki kutsal evliliği kapsar. Bu *hieros gamos* tanrılarla insanların birliğini somutlaştırıyor ve geçici nitelikte de olsa, bu birlik hatırı sayılır sonuçlar yaratıyordu; çünkü tanrısal enerji sitenin üstüne –başka bir deyişle "Yeryüzüne"– saçılıyor, onu kutsuyor ve başlayan yeni yılda refah ve mutluluğu güvenceye alıyordu.

Tapınak yapımı Yeni Yıl bayramından da daha önemliydi. Bu da kozmogoninin bir tekrarıydı, çünkü tapınak –tanrının "sarayı"– *imago mundi*'yi* en eksiksiz biçimde temsil ediyordu. Bu, arkaik ve çok yaygın bir düşüncedir. (Bu düşünce Baal mitinde da karşımıza çıkacak, § 50). Sümer anlatılarına göre, insan yaratıldıktan sonra, tanrılardan biri beş siteyi kurdu; onları "temiz yerde kurdu, onlara

---

s. 89 vd; *The Sumerians*, s. 117 vd. *Me* terimi, "varlık, oluş" (Jacobsen) veya "tanrısal güç" (Landsberger ve Falkenstein) diye çevrilmiş ve "ölü ve canlı maddedeki değişmez, varlığı sürüp giden ama kişileşmemiş, yalnızca tanrıların sahip olduğu türden bir tanrısal içkinlik" olarak yorumlanmıştır (J. van Dijk).

8 Jestin, *a.g.y.*, s. 181.

9 Krş. S. N. Kramer, "Le Rite de Mariage sacré Dumuzi-Inanna," s. 129; aynı yazar, *The Sacred Marriage Rite*, s. 49 vd.

* Dünya imgesi –yn.

ad verdi ve onları tapım merkezi yaptı."[10] Daha sonra tanrılar sitelerin ve tapınakların planlarını doğrudan hükümdarlara aktarmakla yetindiler. Uğurlu yıldızların belirtildiği bir levhayı gösteren Tanrıça Nidaba ve tapınağın planını açıklayan bir tanrı Kral Gudea'nın rüyasına girdi.[11] Tapınak ve site modelleri deyim yerindeyse "aşkın" niteliktedir; çünkü önceden gökyüzünde mevcutturlar. Babil sitelerinin arketipleri takımyıldızlardaydı: Sippar'ın modeli Yengeç takımyıldızında, Ninova'nınki Büyük Ayı'da, Asur'unki Çoban takımyıldızındaydı vb.[12] Bu anlayışa kadim Doğuda yaygın olarak rastlanmaktadır.

Krallık kurumu da alâmetleriyle, yani taç ve tahtla birlikte "gökten inmişti."[13] Tufandan sonra krallık ikinci kez yeryüzüne taşındı. Kelimelerin ve kurumların göksel ön-varoluşuna inanış, arkaik ontolojide hatırı sayılır bir önem kazanacak ve en meşhur ifadesini Platon'un İdealar kuramında bulacaktı. Varlığına ilk kez Sümer belgelerinde rastlanan bu inancın kökenleri anlaşılan tarihöncesine kadar uzanmaktadır. Nitekim, göksel modeller kuramı, insanın eylemlerinin tanrısal varlıklar tarafından ortaya konan davranışların tekrarından (taklidinden) başka bir şey olmadığını ileri süren ve bütün dünyaya yayılmış arkaik bir anlayışın uzantısı ve geliştirilmiş halidir.

18. İlk Tufan Miti— Tufandan sonra krallığın yeniden gökten indirilmesi gerekti; çünkü bu felaket "dünyanın sonu" anlamına geliyordu. Gerçekten de Sümer versiyonunda Zisudra, Akkad versiyonunda ise Utnapiştim adını alan bir tek insan kurtulmuştu. Ama ona, Nuh'tan farklı olarak, sulardan çıkan "yeni toprak"ta oturma izni verilmedi. Az çok "tanrılaşan," en azından ölümsüzlüğe erişen felaketzede, Dilmun (Zisudra) ülkesine veya "nehirlerin ağzına" (Utnapiştim) nakledildi. Sümer versiyonundan elimize yalnızca birkaç parça ulaşabilmiştir: Tanrılar panteonunun bazı üyelerinin çekimser tavrına veya muhalefetine karşın, büyük tanrılar insanlığı tufanla yok etmeye karar verirler. Birisi "alçakgönüllü, itaatkâr, dindar" Kral Zisudra'nın erdemlerini sayar. Koruyucusu tarafından olaylardan haberdar edilen Zisudra, An ve Enlil'in aldığı kararı duyar. Elimizdeki metinde bu noktada büyük bir boşluk var. Herhalde bu bölümde Zisudra'ya gemiyi nasıl yapacağına ilişkin ayrıntılı bilgiler veriliyordu. Yedi gün yedi gece sonra güneş ye-

---

[10] Krş. Kramer tarafından çevrilmiş metin, *From the Tablets*, s. 177.

[11] E. Burrows, "Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion," s. 65 vd.

[12] Krş. *a.g.y.*, s. 60 vd.

[13] Bkz. "Sümer Kralları Listesi," çev. Kramer, *The Sumerians*, s. 328 vd.

niden doğar ve Zisudra güneş tanrısı Utu'nun önünde secdeye varır. Eldeki son metin parçasına göre, An ve Enlil Zisudra'ya "tanrılarınki gibi bir hayat" ve tanrıların "ebedi soluğu"nu verip, onu mucizevi Dilmun ülkesine yerleştirirler.[14]

Gılgamış destanında yine tufan izleği karşımıza çıkıyor. Oldukça iyi korunmuş bu meşhur eser, Kitabı Mukaddes'teki anlatıma benzerliklere daha iyi ışık tutuyor. Ortak ve oldukça arkaik bir kaynağın söz konusu olduğu anlaşılıyor. R. Andree, H. Usener ve J. G. Frazer'ın derlemelerinden beri bilindiği gibi, tufan izleği neredeyse bütün dünyaya yayılmıştır; (Afrika'da çok nadir olsa da) bütün kıtalarda ve farklı kültür düzeylerinde varlığı doğrulanmıştır. Bazı çeşitlemelerin önce Mezopotamya, sonra da Hindistan'dan başlayan yayılma sürecinin sonucu olduğu anlaşılıyor. Bir ya da birçok tufan felaketinin masalsı anlatılara yol açmış olması da mümkündür. Ama bu kadar yaygın bir miti, jeolojik izleri bulunamamış görüngülerle açıklamaya kalkışmak tedbirsizlik olur. Tufan mitlerinin çoğu bir anlamda kozmik ritmin parçaları gibidir: Yozlaşmış bir insanlığın yaşadığı "eski dünya" sulara gömülür ve bir süre sonra su "kaosundan" "yeni bir dünya" çıkar.[15]

Mitin birçok çeşitlemesinde, tufan insanların işlediği "günahların" (veya ritüel hatalarının) sonucudur; kimi zaman da yalnızca tanrısal bir varlığın insanlığa son verme isteğinden kaynaklanır. Mezopotamya anlatısında tufanın nedenini saptamak kolay değildir. Bazı imalar, tanrıların bu kararı "günahkârlar" nedeniyle aldığını düşündürmektedir. Bir başka anlatıma göre, insanların dayanılmaz "gürültüsü" Enlil'i öfkelendirmiştir.[16] Bununla birlikte başka kültürlerde gelecekteki tufanı haber veren mitler incelenirse, başlıca nedenlerin *hem insanların günahlarında hem de ihtiyarlayan dünyanın düşkünlüğünde* yattığı görülür. Evren yalnızca var olduğu, yani canlı olduğu ve ürettiği için yavaş yavaş bozulur ve sonunda yıkılmaya yüz tutar. Bu nedenle de yeniden yaratılması gerekir. Bir başka deyişle, Yeni Yıl bayramında *simgesel* olarak gerçekleştirilen şeyi; tufan makrokozmik ölçekte *hayata geçirir*: Yeni bir yaratımı mümkün kılmak için günahkâr bir insanlığın ve

[14] Krş. Kramer, *From the Tablets*, s. 177 vd; aynı yazar, *Sumerian Mythology*, s. 97 vd; G. R. Castellino, *Mitologia*, s. 140-143.

[15] Bazı tufan mitlerinin içerdiği simgesellik konusunda, bkz. M. Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 215 vd.

[16] Apsu'nun uyumasını engelleyen genç tanrıları öldürme kararına yine "gürültü"nün neden olduğunu ileride (§ 21) göreceğiz (Krş. Enuma Eliş, tablet I, 21 vd).

"dünyanın sonu" gelir.[17]

19. Yeraltına İniş: İnanna ve Dumuzi— Gezegen tanrıları üçlüsünde, Nanna-Suen (Ay), Utu (Güneş) ile Venüs yıldızı ve aşk tanrıçası olan İnanna yer alıyordu. Ay ve Güneş tanrıları en parlak noktaya Babil döneminde çıktılar. Akkad tanrıçası İştar'ın ve daha sonra da Aştarte'nin benzeştirildiği İnanna ise, Yakın Doğuda başka hiçbir tanrıçanın erişemediği bir tapım ve mitoloji "güncelliği"nden yararlanacaktı. İnanna-İştar en parlak çağında hem aşk, hem savaş tanrıçasıydı, yani hayatı ve ölümü yönetiyordu; ne kadar güçlü olduğunu belirtmek için hermafrodit olduğu (*İştar barbata*) söyleniyordu. Kişiliği daha Sümer döneminde tam olarak çizilmiştir ve onun merkezi miti antik dünyanın en anlamlı yaratımlarından birini oluşturur. Bu mit bir aşk hikâyesiyle başlar: Uruk'un koruyucu tanrıçası İnanna çoban Dumuzi'yle evlenir,[18] böylece Dumuzi sitenin hükümdarı olur. İnanna tutkusunu ve mutluluğunu yüksek sesle ilan eder: "Ben, neşe içinde yürüyorum.... Efendim kutsal kucağa yaraşır!" Ama eşini bekleyen trajik sonu da önceden hissetmektedir: "Ah sevgilim, yüreğimin erkeği ... ben seni uğursuz bir yazgıya sürükledim.... Ağzınla ağzıma dokundun, dudaklarımı başına bastırdın, işte bu nedenle uğursuz bir yazgıya mahkûm edildin."[19]

Bu "uğursuz yazgı," hırslı İnanna'nın "ablası" Ereşkigal'in yerini almak üzere Yeraltı'na inmeye karar verdiği gün çizilmişti. Yukarıdaki Büyük Krallığın hükümdarı olan İnanna, Aşağıdaki Dünyaya da hükmetme özlemindedir. Ereşkigal'in sarayına girmeyi başarır, ama Yedi Kapıyı birer birer aştıkça, başkapıcı giysilerini ve takılarını çıkarmaktadır. İnanna ablasının karşısına çırılçıplak –yani bütün "güçlerinden" soyunmuş olarak– çıkar. Ereşkigal "dikti ona gözlerini, ölüm bakışını" ve İnanna'nın "bedeni cansız kaldı." Üç gün geçince yakın dostu Ninşubur, İnanna'nın yola çıkmadan önce verdiği talimatlara uyup Tanrı Enlil ve Tanrı Nanna-Sin'i durumdan haberdar eder. Ama onlar bu işe karışmaz; çünkü İnanna, karşı gelinmez kuralların hüküm sürdüğü bir alana –Ölüler Diyarı'na–

---

[17] Krş. *Aspects du mythe*, s. 71 vd. Atrahasis destanındaki versiyona göre, Ea tufandan sonra yedi erkek ve yedi kadın yaratılmasına karar verdi; krş. Heidel, *The Gilgamesh Epic*, s. 259-260.

[18] Bir diğer versiyona göre, İnanna başlangıçta çiftçi Enkimdu'yu tercih eder, ama kardeşi Güneş tanrısı Utu onu bu fikrinden caydırır; krş. S. N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite*, s. 69 vd; aynı yazar, "Le Rite de Mariage Sacré Dumuzi-Inanna," s. 124 vd. Aksi belirtilmedikçe, Kramer'in çevirilerini bu makaleden alıntılıyoruz.

[19] S. N. Kramer, *Le rite de mariage sacré*, s. 141.

girerek, "yasaklanmış işlerle uğraşmak istemişti." Yine de Enlil bir çözüm bulur: İki haberci yaratır ve birine "hayat yiyeceği"ni, diğerine "hayat suyu"nu verip onları Yeraltına gönderir. "Bir çivide asılı duran cesedi" hileyle canlandırmayı başarırlar ve İnanna yeraltından çıkmak üzere iken Anunnakiler (Yeraltının Yedi Yargıcı) onu yakalar: "Ölüler diyarına inip de ölüler diyarından zarara uğramadan çıkan görülmüş mü? Eğer İnanna ölüler diyarından çıkacaksa, yerine birini bıraksın."[20]

İnanna yanında bir grup *galla* şeytanıyla yeryüzüne geri döner; eğer yerine geçecek bir başka tanrısal varlık bulamazsa, *galla*'lar onu geri götürecektir. Şeytanlar önce Ninşubur'u yakalamak ister, ama İnanna onları engeller. Daha sonra hep birlikte Umma ve Bad-Tibira şehirlerine yönelirler; bu şehirlerin dehşete kapılan koruyucu tanrıları kendilerini İnanna'nın önünde yerlere atıp, tozların içinde sürünürler ve onlara acıyan tanrıça aramasını başka yerde sürdürmeye karar verir. Sonunda Uruk'a gelirler. İnanna orada Dumuzi'nin ağlayıp dövünmek yerine, en zengin giysileri içinde tahta kurulduğunu ve artık şehrin tek hükümdarı olduğu için neredeyse sevindiğini şaşkınlık ve öfkeyle görür. "(İnanna) gözlerini ona dikti, ölüm bakışını! Ona karşı konuştu, öfkeli sözlerle! Bir çığlık kopardı, suçladı onu! İşte bu, götürün onu! (dedi şeytanlara)."[21]

Dumuzi kayınbiraderi güneş tanrısı Utu'ya kendisini bir yılana dönüştürmesi için yalvarır ve kız kardeşi Geştinanna'nın evine doğru kaçıp onun ağılına sığınır. Şeytanlar onu bu ağılda bulup işkence eder ve yeraltına götürürler. Metindeki bir boşluk nedeniyle son bölümü bilemiyoruz. "Ama Dumuzi'nin döktüğü gözyaşlarına acıyan Ereşkigal'in onun yeraltında ancak yılın yarısında kalmasına karar verip acı yazgısını yumuşattığı; yılın geri kalan yarısında Dumuzi'nin yerini kız kardeşi Geştinanna'nın aldığı anlaşılmaktadır."[22]

Aynı mitin Akkadça versiyonu, bazı önemli farklılıklarla birlikte, *İştar'ın Yeraltına İnişi*'nde anlatılır. Sümer metinlerinin çevrilmesi ve yayımlanmasından önce, tanrıçanın "geri dönüşü olmayan ülke"ye, Tammuz'un "ölümü"nden *sonra* ve onu geri getirmek üzere gittiği sanılıyordu. Sümer versiyonunda bulunmayan ba-

---

[20] Çev. Jean Bottéro, *Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes*, 1971-72, s. 85.

[21] Çev. Bottéro, *a.g.y.*, s. 91. Bir başka dökümde İnanna'nın bu davranışı korkuyla açıklanıyor gibidir. Cinler İnanna'yı yakalayıp geri götürme tehditleri savurmaya başlayınca, "dehşete kapılan (İnanna) onlara Dumuzi'yi verir! Bu genç adamın (der onlara) ayaklarını zincirleyin vb," a.y.

[22] S. N. Kramer, *a.g.y.*, s. 144.

zı unsurlar böyle bir yorumu cesaretlendirir gibiydi. Bu unsurlardan ilki, Akkad versiyonunda İştar'ın esaretinin felakete yol açan sonuçlarıydı: Tanrıça kaybolduktan sonra insan ve hayvan üremesi tamamen durmuştu. Bu felaket, aşk ve bereket tanrıçasıyla sevgili eşi Tammuz arasındaki *hieros gamos* kesintiye uğramasının sonucu olarak açıklanabiliyordu. Felaket evrensel boyutlardaydı ve Akkad versiyonunda, çok yakında hayatın tamamen yok olacağından korkan büyük tanrılar, İştar'ı kurtarmak için müdahale etmek zorunda kaldılar.

Sümer versiyonunda şaşırtıcı olan, Dumuzi'nin mahkûm edilişi için gösterilen "psikolojik," yani insani gerekçedir: Her şey eşini muzaffer bir edayla tahtına yerleşmiş halde bulan İnanna'nın öfkesiyle açıklanır gibidir. Bu duygusal açıklama sanki daha arkaik bir düşünceyi örtmektedir: Her yaratma ya da üreme eylemini kaçınılmaz olarak "ölüm" –bu ritüel bir ölümdür, dolayısıyla geri dönüşü vardır– izler. Sümer kralları, tıpkı daha sonra Akkad kralları için de geçerli olacağı gibi, İnanna'yla *hieros gamos* içinde Dumuzi'nin bedenlenmeleridir.[23] Bu durum, şu ya da bu ölçüde kralın ritüel "ölümü"nün kabulünü gerektirir. Bu örnekte, Sümer metninde aktarılan öykünün gerisinde İnanna'nın kozmik bereket döngüsünü güvenceye almak için düzenlediği bir *mysteria* (sır) bulunduğunu varsaymak gerekir. Gılgamış'ın, kendisini kocası olmaya davet eden İştar'a verdiği küçümseyici yanıtta bu *mysteria*'ya bir gönderme sezilebilir: Gılgamış, Tammuz için her yıl ağıtlar yakılması kararını İştar'ın verdiğini hatırlatır.[24] Ama bu ağıtlar ritüel nitelikteydi: Tammuz ayının (haziran-temmuz) 18'inde genç tanrının yeraltına inişine ağlanırken, onun altı ay sonra "yeniden yukarı çıkacağı" biliniyordu.

Tammuz tapımı Ortadoğu'nun aşağı yukarı tamamına yayılmıştır. MÖ VI. yüzyılda Hezekiel, tapınağın kapılarında "ağıt yakıp dövünen" Kudüs kadınlarına ileniyordu (8:14-15). Sonunda Tammuz, her yıl ölüp yeniden dirilen dramatik ve hüzünlü genç tanrı çehresine büründü. Ama onun Sümerdeki ilkörneğinin muhtemelen daha karmaşık bir yapısı vardı: Onu temsil eden ve dolayısıyla kaderini paylaşan krallar, her yıl dünyanın yeniden yaratılışını kutluyorlardı. Ama dünyanın yeniden yaratılabilmek için önce yok olması gerekiyordu; kozmogoni öncesinin "kaos"u aynı zamanda kralın ritüel "ölümü"nü ve yeraltına inmesini gerektiriyordu. İki kozmik varoluş biçimi –ölüm/hayat, kaos/kozmos, kısırlık/bere-

---

[23] Krş. Kramer, *The Sacred Marriage Rite*, s. 63 vd; "Le Rite de Mariage Sacré," s. 131 vd.

[24] Tablet VI, satır 46-47. Bottéro bu bölümü şöyle çevirir: "İlk eşin Tammuz için evrensel yası sen düzenledin" (*a.g.y.*, s. 83).

ket– aslında aynı sürecin iki farklı anını oluşturuyordu. Tarımın keşfinden sonra kavranan bu *mysteria* dünyanın, hayatın ve insan varoluşunun bütüncül açıklamasının temel ilkelerinden biri haline geldi; bu ilke bitkilerin büyümesi dramasını aşan bir nitelikteydi; çünkü kozmik ritimleri, insan kaderini ve tanrılarla ilişkileri de bu ilke yönetiyordu. Mit, Ereşkigal'in krallığını fethe, yani *ölümü yok etmeye giden aşk ve bereket tanrıçasının uğradığı bozgunu* anlatır. Demek ki insanlar ve bazı tanrılar hayat/ölümün art arda gelişini kabullenmek zorundadır. Dumuzi-Tammuz altı ay sonra "yeniden ortaya çıkmak" üzere "yok olur." Bu art arda geliş –tanrının dönemsel varlığı ve yokluğu– insanların "kurtuluşunu," ölüm sonrası kaderlerini ilgilendiren *mysteria*'lar oluşturabilecek bir yapıdaydı. Sümer-Akkad kralları tarafından ritüel biçiminde temsil edilen Dumuzi-Tammuz'un önemli bir rolü vardı, çünkü tanrısal ve insani varoluş biçimleri arasındaki yakınlaşmayı gerçekleştirmişti. Sonradan, her insan krallara özel bu ayrıcalıktan yararlanmayı umabilirdi.

20. Sümer-Akkad Sentezi— Umma hükümdarı Lugalzaggisi MÖ 2375'e doğru, Sümer site-tapınakların çoğunu birleştirdi. İmparatorluk düşüncesinin bildiğimiz ilk dışa vurumu budur. Bir kuşak sonra, Akkad kralı Sargon aynı girişimi daha başarılı bir biçimde yineledi. Ama Sümer uygarlığı bütün yapılarını korudu. Değişiklik yalnızca site-tapınakların krallarını ilgilendiriyordu: Onlar Akkadlı fatihe karşı yükümlü olduklarını kabulleniyorlardı. Sargon'un imparatorluğu yüzyıl sonra, Yukarı Dicle bölgesinde göçebe hayatı süren "barbar" Guti'lerin saldırıları sonucunda yıkıldı. O andan sonra Mezopotamya tarihi kendini yineler gibidir: Sümer ve Akkad'ın siyasi birliği, dışarıdan gelen "barbarlar" tarafından yok edilir; dışarıdan gelenler de iç isyanlarla devrilir.

Gutilerin egemenliği yalnızca bir yüzyıl sürdü ve daha sonra bunun yerini yüzyıl boyunca (y. MÖ 2050-1950) üçüncü Ur Hanedanından kralların egemenliği aldı. Sümer uygarlığı doruk noktasına bu dönemde ulaştı. Ama aynı zamanda Sümer siyasi gücünün kendini son kez gösterdiği dönem de bu oldu. Doğuda Elamlılar, batıda Suriye-Arap çölünden gelen Amoritler tarafından yıpratılan imparatorluk çöktü. Mezopotamya iki yüzyıldan uzun bir süre birçok devlete bölünmüş bir halde kaldı. Babil'in Amurrulu hükümdarı Hammurabi, ancak MÖ 1700'e doğru birliği kurmayı başardı. İmparatorluğun merkezini daha kuzeye, kendisinin hükümdar olduğu siteye taşıdı. Mutlak bir iktidar sahibi görüntüsü veren Hammurabi'nin kurduğu hanedan bir yüzyıldan daha kısa süre hüküm sürdü. Ama başka "barbarlar," Kasitler kuzeyden inip Amoritleri yıpratmaya başladılar. Sonunda, MÖ 1525'e doğru zaferi kazandılar.

Dört yüzyıl boyunca Mezopotamya'nın efendisi olarak kalacaklardı.

Site-tapınaklardan site-devletlere ve imparatorluğa geçiş, Ortadoğu tarihi açısından çok önemli bir olaydır.[25] Konumuz açısından MÖ 2000'e doğru artık konuşulmamaya başlayan Sümercenin dinsel tören dili ve dolayısıyla bilim dili işlevini daha onbeş yüzyıl boyunca koruduğunu hatırlatmakta yarar var. Diğer dinsel tören dilleri Sanskritçe, İbranice, Latince, eski Slavca da benzer bir kaderi paylaşacaktır. Sümer dinsel tutuculuğu Akkad yapılarında da devam eder. En üstün tanrı üçlüsü değişmez: Anu, Enlil, Ea (= Enki). Yıldız tanrıları üçlüsü, kısmen kendilerine denk düşen tanrıların Sami kökenli adlarını alır: Ay, Sin (Sümerce Suen'den türetilmiştir); Güneş, Şamaş; Venüs gezegeni İştar (= İnanna). Ereşkigal ve eşi Nergal yeraltını yönetmeye devam eder. İmparatorluk ihtiyaçlarının gerektirdiği az sayıdaki değişikliğin –örneğin dinsel önceliğin Babil'e geçmesi ve Enlil'in yerini Marduk'un alması– "gerçekleşmesi için yüzyıllar geçer."[26] Tapınağa gelince, "yapıların büyüklüğü ve sayısı dışında, Sümer evresinden beri ... genel düzenlemede hiçbir temel özellik değişmemiştir."[27]

Bununla birlikte Sami dinsel dehasının katkıları önceki yapılara eklenir. Öncelikle evrensel tanrılar düzeyine yükselen iki "milli" tanrıyı –Babilli Marduk ve daha sonra Asurlu Asur– belirtelim. Kişisel duaların ve günah çıkarma ilahilerinin tapım içinde kazandığı önem de anlamlıdır. En güzel Babil dualarından biri bütün tanrılara, hatta duacının tanımadığını alçakgönüllülükle kabul ettiği tanrılara da seslenmektedir: "Ey Tanrım, günahlarım büyük! Ey tanımadığım tanrı, günahlarım büyük! Ey tanımadığım tanrıça, günahlarım büyük! İnsan hiçbir şey bilmez; bilmez günah mı işlemiştir, yoksa iyilik mi yapmıştır, bilmez.... Ey Tanrım, hizmetkârını reddetme! Günahlarım yedi kere yedi ediyor.... Uzaklaştır günahlarımı!"[28] Günah çıkarma ilahilerinde duacı suçlu olduğunu kabullenir ve günahlarını yüksek sesle itiraf eder. Günah çıkarma işlemine kesin törensel jestler eşlik eder: diz çökme, secde ve "burnun yamyassı edilmesi."

Büyük tanrılar –Anu, Enlil, Ea– tapımdaki üstünlüklerini giderek yitirirler. Müminler artık daha çok Marduk'a veya yıldız tanrılarına, İştar'a ve özellikle de

[25] Yeni kurumlar (profesyonel ordu ve bürokrasi gibi) ilk kez ortaya çıkar; zamanla bu kurumları başka devletler de benimseyecektir.

[26] Jean Nougayrol, "La religion babylonienne," s. 217.

[27] *A.g.y.*, s. 236.

[28] Çeviri F. J. Stevens'dan alınmıştır, *ANET*, s. 391-92. Alıntılanan dizeler: 21-26, 51-53, 59-60.

Şamaş'a başvurmaktadır. Zamanla Şamaş eksiksiz bir evrensel tanrı haline gelecektir. Bir ilahide güneş tanrısına her yerde, yabancıların ülkesinde bile tapıldığı açıklanır; Şamaş adaleti korur, kötüyü cezalandırır ve haklıyı ödüllendirir.[29] Tanrıların "ışıltılı" niteliği güçlenir: Özellikle dehşet saçan ışıma güçleriyle kutsal bir korku uyandırırlar. Işık, tanrısallığın en mükemmel vasfı olarak görülür ve kral da tanrılık durumunu paylaştığı için, o da ışıklar saçar.[30]

Akkad dinsel düşüncesinin bir diğer yaratımı kâhinliktir. Büyü uygulamalarının çoğaldığı ve okült disiplinlerin (özellikle astroloji) geliştiği de fark edilir. Daha sonra bu dallar bütün Asya ve Akdeniz dünyasında halk arasında yaygınlaşacaktır.

Kısacası Sami kökenli katkıların ayırt edici niteliği, dinsel deneyimde kişisel unsura verilen önem ve bazı tanrıların daha üstün bir konuma yüceltilmesidir. Bu yeni ve görkemli Mezopotamya sentezi insanın varoluşuna ise trajik bir bakış yöneltmektedir.

21. Dünyanın Yaratılışı— *Enuma Eliş* adıyla bilinen (bu ad şiirin ilk sözlerinden alınmıştır: "Bir zamanlar yukarıda....") kozmogoni şiiri, Gılgamış destanıyla birlikte Akkad dininin en önemli yaratımını oluşturmaktadır. Sümer edebiyatında büyüklük, dramatik gerilim, teogoni ve kozmogoni bilgisini ve insanın yaratılışını birbirine bağlama çabası açısından bu şiirle kıyaslanabilecek başka bir şey yoktur. *Enuma Eliş* dünyanın kökenlerini Marduk'u yüceltmek amacıyla anlatır. İzlekler yeniden yoruma uğratılmış olsa da eskidir. En başta İlk İmge olarak sunulan, ayrışmamış su bütünlüğü ve bunun içinde seçilen ilk çift, Apsu ile Tiamat anlatılır. (Başka kaynaklar, Tiamat'ın denizi ve Apsu'nun dünyanın yüzeyinde durduğu tatlı su kütlesini temsil ettiğini belirtirler). Başka birçok ilk tanrı gibi, Tiamat da hem kadın hem de çift cinsiyetli olarak tasarlanmıştır. Tatlı ve tuzlu suların karışımından diğer tanrı çiftleri doğar. İkinci çift, Lahmu ve Lahumu hakkında neredeyse hiçbir şey bilmiyoruz (Bir rivayete göre, insanı yaratmak için kurban edilmişlerdi). Üçüncü çift Anşar ve Kişar'a gelince, bunların isimleri Sümercede "yukarıdaki unsurların tamamı" ve "aşağıdaki unsurların tamamı" anlamına geliyordu.

---

[29] Çeviri için bkz. *ANET*, s. 387-389.

[30] A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, s. 176; E. Cassin, *La splendeur divine*, s. 26 vd, 65 vd.

Zaman geçer ("Günler yayılır, yıllar çoğalır").[31] Birbirini tamamlayan bu iki "bütün"ün kutsal evliliğinden gökyüzü tanrısı Anu doğar; o da Nudimmud'un (= Ea) doğmasını sağlar.[32] Genç tanrılar çılgınca hareketleri ve çığlıklarıyla Apsu'nun huzurunu bozarlar. Apsu da Tiamat'a yakınır: "Bu tavırlarına katlanamıyorum. Gündüzleri dinlenemiyorum, geceleri uyuyamıyorum. Bu davranışlarına bir son vermek için onları yok etmek istiyorum. Ve sessizlik hüküm sürsün bizim için, (nihayet) uyuyabilelim!" (tablet I, satır 37-39). Bu dizelerde "Madde"nin (yani tözün ataletine ve bilinçsizliğine denk düşen bir varoluş hali), kozmogoninin önkoşulu olan her türlü harekete karşı dirence, ilk hareketsizliğe duyduğu özlem sezilmektedir. Tiamat "eşine öfkeyle bağırıp çağırmaya başladı. Acı bir çığlık attı ...: Ne! Kendi yarattığımızı mı yok edeceğiz! Onların bu tavrının can sıkıcı olduğuna kuşku yok, ama tatlılıkla sabredelim" (I, 41-46). Fakat Apsu ikna olmadı.

Genç tanrılar atalarının kararını öğrenince, "tek bir söz söyleyemeden kalakaldılar" (58). Ama "her şeyi bilen Ea" başı çekti. Büyülü sözleriyle Apsu'yu derin bir uykuya daldırdı, onun "parıltısını çıkarıp kendi üstüne giydi" ve Apsu'yu zincirledikten sonra öldürdü. Ea, bundan böyle *apsu* adını verdiği suların tanrısı oldu. Karısı Damkina da Marduk'u *apsu*'nun bağrında, "yazgılar odasında, ilkörneklerin tapınağında" (79) doğurdu. Metin bu son doğan tanrının büyük görkemini, bilgeliğini ve sınırsız erkini yüceltir. O zaman Anu, atalarına karşı yeniden saldırıya geçti. Dört rüzgârı çıkardı ve "Tiamat'ı rahatsız etmek için dalgaları yarattı" (108). Hiç huzurları kalmayan tanrılar annelerine başvurdular: "Apsu'yu, eşini öldürdüklerinde, bırakalım onun yanında yer almayı, bir kenara çekildin ve tek söz etmedin" (113-114).

Bu kez Tiamat tepki göstermeye karar verdi. Canavarları, yılanları, "büyük aslanı," "öfkeli iblisleri," "amansız silahlar taşıyan ve savaştan korkmayan" diğerlerini yarattı (144). Ve "ilk doğan tanrılardan ... Kingu'yu yüceltti" (147 vd). Tiamat Kingu'nun göğsüne Yazgılar tabletini bağladı ve ona en üstün erki verdi (155 vd). Bu hazırlıklar karşısında genç tanrılar cesaretlerini kaybettiler. Ne Anu ne de Ea Kingu'nun karşısına çıkmaya cüret edebildi. Yalnızca Marduk kavgayı göze aldı, ama o da önce en üstün tanrı ilan edilmesini şart koştu, diğer tanrılar bunu hemen kabul ettiler. İki ordu arasındaki savaşın sonucu Tiamat ile Marduk

---

[31] Tablet I, 13. Aksi belirtilmedikçe, alıntıları Paul Garelli ve Marcel Leibovici'nin çevirisinden yapıyoruz, "La naissance du monde selon Akkad," s. 133-145.

[32] Büyük Sümer üçlüsünden yalnızca Enlil eksiktir; onun yerini Ea'nın oğlu Marduk almıştır.

arasındaki düelloyla belirlendi. "Tiamat onu yutmak için ağzını açtığında" (IV, 97), Marduk çılgın rüzgârlar fırlattı, "rüzgârlar Tiamat'ın gövdesini genleştirdi. Karnı şişti, ağzı açık kaldı. O zaman Marduk bir ok attı, ok Tiamat'ın karnını deldi, bağırsaklarını yırttı ve kalbine saplandı. Böylece onu ele geçiren Marduk canını aldı, cesedini yere attı ve üstüne çıktı" (IV, 100-104). Tiamat'ın yardımcıları kaçmaya çalıştılar, ama Marduk "onları bağladı ve silahlarını kırdı" (111); daha sonra Kingu'yu zincirledi, Yazgılar tabletini aldı ve kendi göğsüne bağladı (120 vd). Sonunda Tiamat'ın yanına geri geldi, kafatasını yardı ve cesedi "kurutulmuş bir balık" gibi ikiye böldü (137); bu iki parçadan biri gök kubbe, diğeri yeryüzü oldu. Marduk *apsu* sarayının bir suretini de gökyüzüne dikti ve yıldızların seyrini belirledi. Beşinci tablet gezegenler evreninin düzenlenmesini, zamanın belirlenmesini ve Tiamat'ın organlarından dünyanın şekillendirilmesini nakleder (gözlerinden Fırat ve Dicle akar, "kuyruğunun bir kıvrımından gök ile yer arasındaki bağı yarattı," V, 59 vb).

Sonunda Marduk, "tanrıları rahat ettirmek için onlara hizmet etme işini üstlenecek" insanı yaratmaya karar verdi (VI, 8). Yenilmiş ve zincirlenmiş tanrılar hâlâ kendilerine verilecek cezayı bekliyorlardı. Ea içlerinden yalnızca birinin kurban edilmesini önerdi. "Savaşı kimin kışkırttığı, Tiamat'ı isyana kimin teşvik ettiği ve kavgayı kimin başlattığı"nı (VI, 23-24) öğrenmek için sorulan sorulara hepsi bir tek isimle yanıt veriyorlardı: Kingu. Kingu'nun damarları kesildi ve akan kandan Ea insanlığı yarattı (VI, 30).[33] Şiirde daha sonra Marduk onuruna bir tapınak (başka bir deyişle saray) dikilmesi anlatılır.

Enuma Eliş, geleneksel mit izleklerini kullanmakta, ama daha karanlık bir kozmogoni ve daha kötümser bir insan bilgisi sunmaktadır. Genç şampiyon Marduk'u yüceltebilmek için, ilk dönemin tanrılarına, öncelikle de Tiamat'a "şeytani" değerler yüklenmiştir. Tiamat artık yalnızca her kozmogoniden önce yer alan ilk kaotik bütünlük değildir; sonunda sayısız canavarın yaratıcısı olarak ortaya çıkar; "yaratıcılığı" tamamen olumsuzdur. *Enuma Eliş*'e göre, yaratıcı süreç Apsu'nun genç tanrıları yok etme, kısacası evrenin yaratılışını henüz filiz halindeyken durdurma isteği yüzünden çok erken bir dönemde tehlikeye girer (belli bir "dünya" yine de vardı; çünkü tanrılar çoğalıyordu ve "konutlara" sahiptiler; ama bu yalnızca biçimsel bir varoluş tarzıydı). Apsu'nun öldürülmesi "yaratıcı cinayetler" dizisini başlatır; çünkü Ea onun yerini almakla kalmaz, su kütlesi içinde ilk dü-

---

[33] Kozmolojiye ve insanın yaratılışına ilişkin başka koşut söylenceler bulunduğunu ekleyelim.

zenlemenin de yolunu açar ("ikametgâhını bu yerde kurdu ... tapınakları belirledi"). Kozmogoni iki tanrı grubu arasındaki çatışmanın sonucudur, ama Tiamat'ın ordusunda canavarlar ve şeytani yaratıklar da yer almaktadır. Başka bir deyişle, "ezeliyet" bu haliyle "olumsuz yaratımlar"ın kaynağı olarak tanıtılmaktadır. Marduk, gök ve yeri Tiamat'ın ölüsünden şekillendirir. Başka anlatımlarda da doğrulanan bu izlek çeşitli yorumlara açıktır. İlk tanrısal varlıklardan birinin bedeninden oluşturulan evren, onun özünü paylaşır; ama Tiamat'ın "şeytanlaştırılması"ndan sonra hâlâ tanrısal bir özden söz etmek mümkün müdür?

Demek ki evrenin ikili bir doğası vardır: Açıkça şeytani denemese de en azından çelişkili değerler barındıran bir "madde" ve Marduk'un eseri olduğu için tanrısal bir "biçim." Gök kubbe Tiamat'ın bedeninin yarısından şekillendirilir, ama yıldızlar ve yıldız kümeleri tanrıların "konutları" veya imgeleri olur. Yer de Tiamat'ın bedeninin diğer yarısını ve organlarını içerir, ama siteler ve tapınaklarla kutsanır. Son tahlilde dünya, kaotik ve şeytani "ezeliyetle"; tanrısal yaratıcılık, varlık ve bilgeliğin bir "karışımı" olarak ortaya çıkar. Bu belki de Mezopotamya kuramcılığının ulaştığı en karmaşık kozmogoni formülüdür; çünkü bir tanrılar toplumunun bazıları anlaşılmaz ya da kullanılmaz hale gelmiş bütün yapılarını cüretkâr bir sentez içinde bir araya getirmektedir.

İnsanın yaratılışı ise Sümer geleneğinin (insan tanrılara hizmet etmek için yaratılmıştır), özellikle de insanın kökenini kurban edilen iki Lagma tanrıyla açıklayan versiyonun bir uzantısıdır. Ama durumu ağırlaştıran şu unsur eklenmiştir: Kingu, ilk tanrılardan biri olmasına rağmen, Tiamat'ın yarattığı canavarlar ve şeytanlar ordusunun komutanı, başşeytan haline gelmişti. Demek ki insan, şeytani bir maddeden oluşturulmuştu: Kingu'nun kanı. Sümer versiyonlarıyla bu farklılık anlamlıdır. Trajik bir kötümserlikten söz edilebilir; çünkü insan kendi doğumuyla mahkûm edilmiş gibidir. Tek umudu kendisini Ea'nın biçimlendirmesidir; bu nedenle büyük bir tanrı tarafından yaratılmış bir "biçime" sahiptir. Bu açıdan bakıldığında, insanın yaratılışıyla dünyanın kökeni arasında bir bakışım bulunur. Her iki durumda da hammadde, şeytanlaşmış ve zaferi kazanan genç tanrılar tarafından öldürülmüş günahkâr bir ilk tanrının özünden oluşmaktadır.

22. Mezopotamya Hükümdarlarının Kutsallığı— Babil'de *Enuma Eliş* Yeni Yıl bayramının dördüncü günü, tapınakta söylenirdi. Sümercede *zagmuk* ("yılın başlangıcı"), Akkadçada *akitu* adı verilen bu bayram, nisan ayının ilk oniki günü boyunca kutlanırdı. Burada en önemlilerini sıralayacağımız birçok kısma ayrıl-

mıştı: 1) Marduk'un "esaretine" denk düşen kralın kefaret günü; 2) Marduk'un kurtuluşu; 3) Ritüel biçiminde yapılan savaşlar ve bir şölenin düzenlendiği Bit Akitu'ya (Yeni Yıl bayram evi) kralın yönetiminde yapılan zafer alayı yürüyüşü; 4) Kralın tanrıçayı simgeleyen bir tapınak cariyesiyle kutsal evliliği; 5) Tanrılar tarafından geleceğin belirlenmesi.

Bu mitse-ritüel senaryonun ilk kısmı –kralın küçük düşmesi ve Marduk'un esareti– dünyanın kozmogoni öncesi kaosa geri dönmesine işaret eder. Marduk tapınağında büyük rahip, kralın alâmetlerini (âsa, yüzük, kılıç ve taç) elinden alır ve onun yüzüne vurur. Sonra diz üstü çöken kral masumiyetini açıklayan sözleri söyler: "Ben günah işlemedim ey ülkelerin efendisi, senin tanrılığına karşı ihmalkâr davranmadım." Büyük Rahip, Marduk adına yanıt verir: "Korkma ... Marduk duanı duyacaktır. İmparatorluğunu büyütecektir...."[34]

Bu sırada halk "dağa kapatıldığı" varsayılan Marduk'u aramaktadır; bu "dağa kapatılma" ifadesi bir tanrının "ölümü"nü belirtir. İnanna-İştar'la ilgili olarak gördüğümüz gibi, bu "nihai" bir ölüm değildi; yine de tanrıçanın yeraltından çıkarılması için bedel ödenmesi gerekmişti. Aynı şekilde Marduk da "güneşten ve ışıktan uzağa" inmeye zorlanmıştır.[35] Sonunda Marduk kurtarılır ve tanrılar yazgıları belirlemek üzere toplanırlar (yani heykelleri bir araya getirilir). Bu kısım *Enuma Eliş*'te Marduk'un en üstün tanrılığa yükseltildiği bölüme denk düşer. Kral ayin alayını sitenin dışında bulunan bir yapı olan Bit Akitu'ya kadar götürür. Bu ayin alayı Tiamat'ın üstüne yürüyen tanrılar ordusunu temsil eder. Sennaşerib'de bulunan bir yazıttan yola çıkarak, bu ilk savaşın oynandığı, kralın da Asur'u (Marduk'un yerini alan tanrı) canlandırdığı varsayılabilir.[36] Kutsal evlilik, Bit Akitu'daki şölenden geri dönüşte gerçekleşir. Son perde, yeni yılın her ayı için geleceğin belirlenmesinden oluşur.[37] Bunu "belirleyerek," yıl ritüel biçiminde yaratılır, yani henüz doğan yeni dünyanın bahtı, bereketi, zenginliği güvence altına alınır.

Akitu, oldukça yaygın bir mitsel-ritüel senaryonun, özellikle de kozmogoninin

---

[34] Alıntılar H. Frankfort, *Kingship and the Gods*'dan yapılmıştır, s. 320 (*La Royauté et les Dieux*, s. 409).

[35] Klasik çağ yazarları Babil'deki "Bel (= Marduk) mezarı"ndan söz ederler. Bahsedilen bu yer, büyük olasılıkla tanrının geçici mezarı olarak görülen Etemenanki tapınağının zigguratıydı.

[36] Bazı imalardan, iki figüran grubunun savaşları oynadığı anlaşılmaktadır.

[37] Tıpkı Enuma Eliş'te Marduk'un yarattığı evreni yönetecek kanunları belirlemesi gibi.

yinelenmesi olarak görülen Yeni Yıl bayramının Mezopotamya versiyonunu temsil eder.[38] Evrenin dönemsel yenilenmesi geleneksel toplumların büyük umudunu oluşturduğuna göre, Yeni Yıl bayramlarına sık sık değinmemiz gerekecek. Şimdilik *Akitu*'nun birçok bölümüne –kendimizi yalnızca Yakındoğu'yla sınırlayarak söyleyecek olursak– Mısır'da, Hititlerde, Ugarit'te (Res Şemra), İran'da ve Sâbiîlerde de rastlandığını belirtelim. Örneğin yılın son günlerinde ritüellerle somutlaştırılan "kaos," Saturnalya türünde "orji" benzeri aşırılıklarla, bütün toplumsal düzenin altüst edilmesiyle, ateşlerin söndürülmesi ve ölülerin geri dönmesiyle (maskelerle temsil ediliyorlardı) gösteriliyordu. İki figüran topluluğu arasında savaşların varlığı Mısır, Hititler ve Ugarit'te bilinmektedir. Eski yılla yeni yıl arasındaki 12 gün boyunca gelecek 12 ayın "yazgısının belirlenmesi" âdeti Ortadoğu ve Doğu Avrupa'da hâlâ sürmektedir.[39]

Akitu'da kralın rolü yeterince bilinmiyor. Kralın "küçük düşürülmesi," dünyanın "kaos" haline geri dönmesine ve Marduk'un dağın içindeki "esareti"ne denk düşer. Kral, Tiamat'a karşı verilen savaşta ve bir tapınak hizmetkârıyla kutsal evliliğinde tanrıyı kişileştirir. Ama tanrıyla özdeşleşme her zaman belirtilmez: Daha önce de gördüğümüz gibi, "küçük düşürülmesi" sırasında kral Marduk'a seslenir. Bununla birlikte Mezopotamya hükümdarlarının kutsallığı geniş ölçüde doğrulanmıştır. Dumuzi'yi temsil eden Sümer kralının tanrıça İnanna ile kutsal evliliğine değinmiştik: Bu *hieros gamos* Yeni Yıl bayramı sırasında gerçekleşiyordu (§ 19). Sümerlere göre, krallığın gökten indiği biliniyordu; tanrısal bir kökeni vardı ve bu anlayış Asur-Babil uygarlığı yok olana kadar sürdü.

Hükümdarın kutsallığı çok çeşitli biçimlerde ilan ediliyordu. Ona "ülkenin (yani dünyanın) kralı" veya "evrenin dört bölgesinin kralı" deniyordu; bunlar başlangıçta tanrılar için kullanılan sıfatlardı.[40] Tanrılarda olduğu gibi, kralın da başının çevresinde doğaüstü bir ışık parıldıyordu.[41] Kral daha doğmadan önce, tanrılar onun yazgısını hükümdarlık olarak belirlemişti. Kral, yeryüzündeki evlatları da kabul edilmekle birlikte, "tanrının oğlu" olarak görülürdü (Hammurabi onun Sin'in babası, Enlil'in de Lipitiştar'ın oğlu olduğunu açıklar). Bu çifte soy,

---

[38] Krş. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour* (yeni baskı, 1969), s. 65 vd; *Aspects du mythe*, s. 56 vd.

[39] Krş. *Le mythe de l'éternel retour*, s. 81 vd.

[40] Krş. Frankfort, *Kingship*, s. 227 vd (= *La Royauté*, s. 303 vd).

[41] Akkadçada *melammû* adı verilen bu ışık, İranlıların *hvarinah*'ına denk düşmektedir; krş. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, s. 206; Cassin, *La splendeur divine*, s. 65 vd.

kralı tanrılarla insanlar arasında mükemmel bir aracı haline getiriyordu. Hükümdar tanrıların karşısında halkı temsil ediyor ve uyruklarının günahlarının kefaretini o ödüyordu. Kimi zaman halkının işlediği suçlar nedeniyle ölmesi gerekiyordu; Asurluların bir "yedek kral"ı olmasının nedeni buydu.[42] Metinler kralın, Hayat Ağacı ile Hayat Suyunun bulunduğu harika bahçede, tanrılarla içli dışlı olarak yaşadığını açıklar.[43] (Nitekim tanrı heykellerine her gün sunulan yiyecekleri kral ve maiyeti yer). Kral tanrının "temsilcisi," tanrı tarafından dünyada adalet ve barışı kurmak üzere göreve çağrılmış "halkın çobanı"dır.[44] "Ülkede adaleti kurmak üzere Anu ve Enlil, Lipitiştar'ı ülke yönetimine çağırdıklarında ... o zaman ben Lipitiştar, Nippurlu mütevazı çoban ... Enlil'in sözlerine uyarak Sümer ve Akkad'da adaleti kuruyorum."[45]

Kralın tanrısal varoluş biçimini, kendisi tanrı olmadan paylaştığı söylenebilir. O tanrıyı *temsil ediyordu,* bu da arkaik kültür aşamalarında bir anlamda temsil ettiğiyle aynı olmasını da getiriyordu. Her ne olursa olsun Mezopotamya kralı, insanlar dünyası ile tanrılar dünyası arasında bir aracı olarak, kendi kişiliğinde iki varoluş biçimi, tanrısal ve insani varoluş biçimleri arasında ritüel düzeyinde bir birliği gerçekleştiriyordu. Kral, bu ikili doğası sayesinde, en azından mecazi anlamda hayatın ve bereketin yaratıcısı olarak kabul ediliyordu. *Ama o* (Mısır firavunu gibi, krş. § 27) *bir tanrı, tanrılar panteonunun yeni bir üyesi değildi.* Müminler dualarını ona göndermiyorlardı; tam tersine krallarını kutsaması için tanrılara dua ediyorlardı; çünkü hükümdarlar, tanrısal dünyayla içli dışlı olmalarına, bazı tanrıçalarla kutsal evliliklerine rağmen insan olma hallerini dönüştüremiyorlardı. Son tahlilde onlar ölümlüydü. Uruk'un efsanevi kralı Gılgamış'ın bile ölümsüzlüğe erişmek girişiminde başarısızlığa uğradığı unutulmuyordu.

23. Gılgamış Ölümsüzlük Peşinde— Hiç kuşku yok ki Gılgamış Destanı, Babil yaratımlarının en ünlüsü ve halk arasında en yaygın olanıdır. Bu destanın kahramanı Uruk kralı Gılgamış, arkaik çağda da meşhurdu ve onun efsanevi hayatının

---

[42] Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne,* s. 352 vd; Frankfort, *Kingship,* s. 262 vd (= *La Royauté,* s. 342 vd).

[43] Bahçıvan olarak Hayat Ağacına bakan kraldır; krş. Widengren, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion,* özellikle s. 22 vd, 59 vd.

[44] Krş. Hammurabi Kanunları'nın girişi (I, 50), *ANET,* s. 164.

[45] "Lipitiştar Kanunları"na giriş, *ANET,* s. 159. Bkz. J. Zandee tarafından alıntılanan ve çevrilen metinler, "Le Messie," s. 13, 14, 16.

birçok bölümünün Sümerce versiyonu da bulundu. Ama bütün bu öncüllere karşın, Gılgamış Destanı Sami dehasının ürünüdür. Ölümsüzlük arayışının ya da daha doğru bir deyişle, başarıya ulaşmak için her türlü şansa sahip görünen bir girişimin sonuçta uğradığı başarısızlığın en heyecan verici öykülerinden biri olan bu destan, çeşitli münferit bölümlerden yola çıkılarak Akkadça yazılmıştır. Hem kahraman hem tiran olan bir kişiliğin erotik aşırılıklarının anlatımıyla başlayan bu efsane, sonuç bölümünde yalnızca "kahramanlığa ilişkin" erdemlerin insanlık durumunu kökten aşmaya yetmediğini göstermektedir.

Halbuki Gılgamış üçte iki oranında tanrısal bir varlıktı; tanrıça Ninsun'la bir ölümlünün oğluydu.[46] Metnin hemen başında onun her şeyi bilmesi ve yapımına giriştiği görkemli yapılar övülür. Ama bunun hemen ardından bize kadınlara ve genç kızlara tecavüz eden ve erkekleri ağır işlerde dermansız bırakan bir despot sunulur. Site sakinleri tanrılara yakarır ve tanrılar da Gılgamış'la başa çıkabilecek, dev gibi bir varlık yaratmaya karar verirler. Enkidu adını alan bu yarı-vahşi, yabanıl hayvanlarla barış içinde yaşamakta, onlarla birlikte aynı kaynaklardan su içmektedir. Gılgamış onun varlığını önce düşünde, sonra da Enkidu'yu gören bir avcıdan öğrenir. Onu baştan çıkarıp Uruk'a getirmesi için bir tapınak fahişesi gönderir. Tanrıların öngördüğü gibi, iki kahraman karşılaşır karşılaşmaz boy ölçüşürler. Gılgamış bu kavgadan galip çıkar, ama Enkidu'ya dostluk duyar ve onu yoldaşı yapar. Sonuçta tanrıların planı boşa çıkmamıştır; artık Gılgamış gücünü kahramanca maceralarda harcayacaktır.

Yanında Enkidu'yla birlikte, çok güçlü bir canavar olan Huvava'nın* koruduğu uzak ve büyülü sedir ormanına yönelir. İki kahraman Huvava'nın kutsal sedir ağacını kestikten sonra onu öldürürler. Gılgamış Uruk'a dönerken İştar'ın dikkatini çeker. Tanrıça onun kendisiyle evlenmesini ister, ama Gılgamış onu küstahça reddeder. Aşağılanan İştar, babası Anu'ya yakarır ve Gılgamış'la sitesini yok etmek üzere "Gök Boğası"nı yaratmasını ister. Anu bu isteği önce reddeder, ama İştar onu ölüleri yeraltından yukarı çıkarmakla tehdit edince boyun eğer. "Gök Boğası" Uruk'a saldırır ve böğürtülerinden kralın yüzlerce adamı ölür. Yine de Enkidu onu kuyruğundan yakalamayı başarır ve Gılgamış da kılıcını ensesine saplar. Çok öfkelenen İştar kent surlarına çıkar ve kralı lanetler. Kazandıkları zaferden sarhoş olan Enkidu "Gök Boğası"nın bir butunu koparıp küfürler içinde tan-

[46] Sümer geleneğine göre bu ölümlü, Uruk sitesinden bir "yüksek rahip"ti; krş. A. Heidel, *The Gilgamesh Epic*, s. 4.

* Asurca versiyonda Humbaba –çn.

rıçanın önüne fırlatır. Bu iki kahramanın kariyerinin doruk noktası olduğu kadar, trajedinin de başlangıcıdır. Aynı gece Enkidu düşünde tanrılar tarafından mahkûm edildiğini görür. Ertesi gün hastalanır ve oniki gün sonunda ölür.

Gılgamış beklenmedik bir değişim geçirerek tanınmaz hale gelir. Yedi gün ve yedi gece boyunca dostuna ağlar ve onun gömülmesine izin vermez. Ağlayıp dövünmeleriyle sonunda onu dirilteceğini umut etmektedir. Gılgamış ancak beden ilk çürüme işaretlerini vermeye başlayınca boyun eğer ve Enkidu görkemli bir törenle toprağa verilir. Kral kenti terk eder ve "Ben de Enkidu gibi ölmeyecek miyim?" diye inleyerek çölde dolaşır (tablet IX, sütun 1, satır 4).[47] Ölüm düşüncesi Gılgamış'ı dehşete düşürmüştür. Kahramanlıklarıyla sağladığı başarılar onu artık teselli etmez. Bundan böyle tek amacı insanların yazgısından kurtulmak ve ölümsüzlüğe erişmektir. Tufandan kurtulan ünlü Utnapiştim'in hâlâ yaşadığını bilen Gılgamış, gidip onu aramaya karar verir.

Yolculuğu erginleyici türde sınavlarla doludur. Maşu dağlarına varır ve Güneş'in her gün geçtiği kapıyı bulur. Kapıyı "görüntüsü bile insanı öldürmeye yeten" bir çift akrep-insan beklemektedir (IX, 2, 7). Yenilmez kahraman korkudan donup kalır ve alçakgönüllü bir tavırla secde eder. Ama akrep-adamlar Gılgamış'ın tanrısal kısmını tanır ve tünele girmesine izin verirler. Gılgamış, karanlıkların içinde oniki saat yürüdükten sonra, dağın öbür tarafına, harika bir bahçeye çıkar. Oradan biraz uzakta deniz kıyısında su perisi Siduri ile karşılaşır ve ona Utnapiştim'i nerede bulabileceğini sorar. Siduri onun fikrini değiştirmeye çalışır: "Tanrılar insanları yarattıklarında, hayatı kendilerine ayırıp ölümü insanlara verdiler. Sen Gılgamış, karnını doldurmaya ve gece gündüz keyif sürmeye bak. Her gün bayram yap ve gece gündüz dans et, çılgınca eğlen...."[48]

Ama Gılgamış kararından dönmez ve Siduri de onu Utnapiştim'in yakınlarda bulunan kayıkçısı Urşanabi'ye gönderir. Ölüm Sularını geçip Utnapiştim'in yaşadığı sahile çıkarlar. Gılgamış ona ölümsüzlüğe nasıl eriştiğini sorar. Böylece Tufan hikâyesini ve tanrıların Utnapiştim ile eşini "nehirlerin denize döküldükleri ağızlara" yerleştirerek, onları insanların "ataları" yapmaya nasıl karar verdiklerini öğrenir. Utnapiştim Gılgamış'a sorar: "Aradığın hayatı elde edebilmen için tanrıların hangisi seni meclislerine katar ki?" (XI, 198). Ama konuşmasını beklenmedik bir biçimde sürdürür: "Haydi, altı gün ve yedi gece boyunca uyumamayı dene!" (IX, 199). Kuşkusuz burada en zor erginleme sınavı söz konusudur; uy-

[47] Aksi belirtilmedikçe, Contenau'nun çevirisini kullanıyoruz: *L'Epopée de Gilgamesh.*

[48] Tablet X, sütun 3, satır 6-9; çeviri Jean Nougayrol, *Histoire des Religions*, c. I, s. 222.

kuyu yenmek, "uyanık" kalmak insanlık durumunda bir dönüşüm, bu durumdan bir çıkış anlamına gelmektedir.[49] Bunu, tanrıların Gılgamış'ı ölümsüzlükle ödüllendirmeyeceklerini bilen Utnapiştim'in ona ölümsüzlüğü erginleme yoluyla ele geçirmeyi önermesi olarak mı anlamak gerekir? Kahraman daha önce de bazı "sınavlar"dan galip çıkmıştır: Tünelde yürüyüş, Siduri'nin "aklını çelmeye" çalışması, Ölüm Sularından geçiş. Bunlar bir anlamda kahramanlık sınavlarıdır. Bu defa ise, "ruhani" bir sınav söz konusudur, çünkü yalnızca olağanüstü bir konsantrasyon gücü bir insanın altı gün ve yedi gece "uyanık" kalmasını sağlayabilir. Ama Gılgamış hemen uyur ve Utnapiştim alayla haykırır: "Ölümsüzlüğü isteyen güçlü adama bak: Uyku şiddetli bir yel gibi yayıldı üstüne!" (203-204). Gılgamış bir çırpıda altı gün ve yedi gece uyur ve kendisini uyandıran Utnapiştim'i daha yeni uyumuşken onu uyandırmakla suçlar. Ama gerçeği anlar ve yakınmaya başlar: "Ne yapmalıyım Utnapiştim, nereye gitmeliyim? Bedenimi bir şeytan ele geçirdi; uyuduğum odada ölüm oturuyor ve nereye gitsem ölüm orada!" (230-234).

Gılgamış yeniden yola çıkmaya hazırlanır, ama son anda karısının önerisiyle Utnapiştim ona "tanrıların bir sırrı"nı verir: İnsanı yeniden gençleştiren bitkinin nerede bulunduğunu söyler. Gılgamış denizin dibine dalar, otu koparır[50] ve mutluluk içinde dönüş yolunu tutar. Birkaç gün yürüdükten sonra bir tatlı su kaynağı görür ve hemen yıkanmaya başlar. Otun kokusunu alan bir yılan sudan çıkar, otu alıp gider ve deri değiştirir.[51] Gılgamış Urşanabi'ye hıçkırıklar içinde bahtsızlığından yakınır. Bu bölümde yeni bir erginleme sınavında daha uğranan başarısızlık görülmektedir: Kahraman hiç beklenmedik bir bağıştan yararlanmayı bilememiştir; kısacası "bilgeliği" eksiktir. Metin çok ani bir biçimde sona erer: Uruk'a vardığında, Gılgamış Urşanabi'yi sitenin surlarına çıkıp şehrin temellerini hayranlıkla seyretmeye çağırır.[52]

Gılgamış destanında, ölümün kaçınılmazlığıyla tanımlanan insanlık durumunun dramatik bir biçimde resmedildiğini gördük. Bununla birlikte dünya edebiyatının bu ilk başyapıtı, tanrıların yardımı olmadan da bazı varlıkların bir dizi

---

[49] Krş. Eliade, *Naissances mystiques*, s. 44 vd.

[50] Otu koparır koparmaz niye yemediği sorulabilir, ama Gılgamış onu daha sonrası için saklıyordu; krş. Heidel, *a.g.y.*, s. 92, dipnot 211.

[51] İyi bilinen bir folklorik izlek söz konusudur: Yılan eski derisini atarken hayatını yenilemektedir.

[52] Sümerce yazılmış XII. tablet daha sonra eklenmiştir; bunda anlatılan olayların yukarıda özetlediğimiz anlatıyla doğrudan ilişkisi yoktur.

erginlenme sınavından başarıyla geçmek koşuluyla, ölümsüzlüğü elde edebileceğini ima ediyor. Bu açıdan bakıldığında, Gılgamış'ın öyküsü daha çok başarısız bir erginlemenin drama haline sokulmuş anlatısıdır.

24. Kader ve Tanrılar— Mezopotamya erginlenmesinin, böyle bir şeyin bulunduğunu varsayarsak, nasıl bir ritüel çerçevesi içinde yer aldığını ne yazık ki bilmiyoruz. Ölümsüzlük arayışının erginlenme açısından taşıdığı anlam Gılgamış'ın girdiği sınavların özgül yapısında kendini açığa vuruyor. Kral Arthur romanları da benzer bir durum sunar: Erginlenme simgeleri ve motifleri çok boldur, ama bunların bir ritüel senaryosuyla mı uyumlu olduklarına, yoksa Kelt mitolojisinin veya Hermesçi *gnosis*'in anılarını mı temsil ettiklerine ya da yalnızca imgelem etkinliğinin ürünleri mi olduklarına karar vermek olanaksızdır. Arthur romanları örneğinde, en azından bunlar yazılmadan önce var olan erginleme geleneklerini biliyoruz; oysa Gılgamış'ın maceralarında bulunan olası erginlenme senaryosunun öntarihi hakkında hiçbir bilgimiz yok.

Akkad dinsel düşüncesinin vurguyu insana yaptığı üzerinde haklı olarak durulmuştur. Son tahlilde Gılgamış'ın öyküsü bunun en güzel örneğidir; insanlık durumunun zayıflığını, ölümsüzlüğe erişmenin –bir kahraman için bile– olanaksızlığını ifade eder. İnsan ölümlü olarak ve yalnızca tanrılara hizmet etmek için yaratılmıştı. Bu kötümser antropoloji daha önce *Enuma Eliş*'te de dile getirilmişti. Bu anlayışa başka önemli dinsel metinlerde de rastlanır. "Efendi ile uşak arasındaki diyalog" bir sinir krizinin daha da ağırlaştırdığı nihilizmin ürünü gibidir: Efendi ne istediğini bile bilmez. Her türlü insan çabasının boşluğu düşüncesi ruhunu ele geçirmiştir: "Eski harabelerin tümsekleri üzerine çık ve enine boyuna dolaş; eski zaman adamlarının ve günümüz adamlarının kafataslarına bak: Kötü kimdir, sevimli insansever kimdir?"[53]

Bir diğer meşhur metin, "Babil Ekklesia'sı" diye adlandırılan "İnsan sefaleti üzerine diyalog" daha da umutsuzdur. "En iyi etlerle beslenen gururlu aslan tanrıçasının kederini yatıştırmak için buhur adağını sunuyor mu? ... [Bana gelince] hiçbir kurban ya da adak kaçırdım mı? [Hayır], Tanrılara dua ettim, tanrıçalara gerekli kurbanları sundum...." (51. satır vd). Bu doğru adam çocukluğundan beri tanrının düşüncesini anlamaya çalışıp çabalamış, alçakgönüllülük ve sofuluk içinde tanrıçayı aramıştır. Ama "tanrı bana zenginlik değil kıtlık verdi" (71. satır

---

[53] "A Pesimistic Dialogue between Master and Servant," satır 84; çev. R. H. Pfeiffer, *ANET*, s. 438.

vd). Buna karşılık serveti biriktiren vicdansız, dinsiz adam olur (236. satır). "Kalabalık, cinayet konusunda uzman, üstün bir adamın sözlerini övüyor, ama hiç şiddet kullanmamış alçakgönüllü insanı alçaltıyor." "Kötü haklı çıkıyor ve doğru kovuluyor. Zayıfı aç bırakıyorlar, altını haydut alıyor. Kötünün gücü daha da artırılıyor, ama sakat yıkıma sürükleniyor, zayıf öldürülüyor" (267. satır vd).[54]

Bu umutsuzluk insan varoluşunun boşluğu üzerine düşüncelerden değil, genel haksızlık deneyiminden kaynaklanmaktadır: Zaferi kötüler kazanır, dualar sonuçsuz kalır; tanrılar insanların işlerini hiç umursamaz gibidir. MÖ II. binyıldan itibaren benzer tinsel krizler başka yerlerde de patlak verecek (Mısır, İsrail, Hindistan, İran, Yunanistan), ama farklı sonuçlara yol açacaktır; çünkü her kültür bu nihilist deneyim türüne kendine özgü dinsel dehaya göre yanıtlar vermiştir. Ama Mezopotamya bilgelik edebiyatında, tanrılar her zaman umursamaz görünmez. Bir metinde, Eyüb'e benzeyen masum bir insanın çektiği fiziksel ve zihinsel acılar anlatılır. O gerçekten doğru bir adamdır ve acı çekmektedir, çünkü hiçbir tanrı kendisine yardım eli uzatmamaktadır. Sayısız hastalık sonucu "kendi dışkısına batmış" bir hale düşmüştür. Yakınları sanki ölmüş gibi ona ağıt yakarken, bir dizi düş Marduk'un onu kurtaracağını bildirir. Esrik bir kendinden-geçmeye girmiş gibi, hastalık cinlerini yere seren ve daha sonra beden acılarını bir bitkiyi kökünden söker gibi koparıp çıkaran tanrıyı kendi gözleriyle görür. Sonunda sağlığına yeniden kavuşan doğru adam, Marduk'un Babil'deki tapınağının 12 kapısından ayin yaparak geçer ve tanrıya şükranlarını sunar.[55]

Vurguyu insana yapan Akkad dinsel düşüncesi sonuçta insanın olanaklarının sınırlarını öne çıkarır. İnsanlarla tanrılar arasındaki mesafe aşılmaz görünmektedir. Yine de insan kendi yalnızlığı içinde tecrit olmuş değildir. Birincisi tanrısal olarak değerlendirilebilecek bir tinsel unsuru paylaşmaktadır: Bu onun "ruhu," *ilu*'dur (tam çevirisi "tanrı").[56] İkincisi, ritüeller ve dualar aracılığıyla tanrıların kendisini kutsamasını sağlama umuduna sahiptir. Üçüncüsü ve en önemlisi, benzerliklerin birleştirdiği bir evrenin parçası olduğunu bilmektedir: Tapınakların ve zigguratların "dünyanın merkezleri"ni temsil ettiği ve dolayısıyla gökyüzü ve

---

[54] "A Dialogue About Human Misery," çev. Pfeiffer, *ANET*, s. 439-440.

[55] "I will Praise the Lord of Wisdom," çev. Pfeiffer, *ANET*, s. 434-437.

[56] Bir kişiliğin en önemli unsuru budur. Diğerleri *ištaru* (kader), *lamassu* (bireysellik; bir heykele benzer) ve *šēdu*'dur (latincedeki *genius*'a benzetilebilir); krş. A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, s. 198-206.

tanrılarla iletişimi sağladığı bir *imago mundi** oluşturan bir sitede yaşamaktadır. Babil bir "Bab-il-ani," bir "Tanrılar Kapısı"ydı, tanrılar yeryüzüne orada iniyorlardı. Birçok sitenin ve tapınağın adı "Gökle Yer Arasındaki Bağ"dı.[57] Başka bir deyişle insan kapalı, tanrılardan ayrılmış, kozmik ritimlerden tamamen kopuk bir dünyada yaşamamaktadır. Ayrıca gök ile yer arasında karmaşık bir iletişim sistemi, hem yeryüzü gerçeklerinin anlaşılmasını hem de onların kendilerine karşılık düşen gökteki ilkörneklerin "etkisi" altına girmesini mümkün kılıyordu. Bir örnek: Madem ki her gezegene bir maden ve bir renk denk düşüyordu, renkli her şey bir gezgenin "etkisi" altında demekti. Ama her gezegen de bir tanrıya aitti, bu nedenle tanrı o gezegene denk düşen maden tarafından "temsil ediliyordu."[58] Sonuçta madeni bir nesneyi veya belli bir renkte yarı-değerli bir taşı ritüel biçiminde kullanarak bir tanrının koruması altına girildiği kabul ediliyordu.

Çoğu Akkad döneminde geliştirilmiş birçok kehanet tekniği de geleceği bilmeyi sağlıyordu. Demek ki bazı talihsizliklerden sakınılabileceği düşünülüyordu. Tekniklerin çeşitliliği ve bu konuda elimize ulaşmış yazılı belgelerin önemli sayıda oluşu, kâhinlik sanatının bütün toplumsal katmanlarda saygınlığı olduğunu kanıtlıyor. En gelişkin yöntem kurbanın bağırsaklarının incelenmesiydi; en ucuz yol suyun üzerine biraz yağ ya da yağın üzerine biraz su dökülmesi ve iki sıvının oluşturduğu biçimlerde görülen "işaretlerin" yorumlanmasıydı. Diğer tekniklerden daha geç geliştirilen astrolojiye özelikle hükümdarların çevresinde başvuruluyordu. Düş yorumları ise, MÖ II. binyılın başından itibaren uğursuz alâmetleri okuyup üfleyerek bertaraf etme yollarıyla mükemmelleşti.[59]

Bütün kehanet teknikleri, şifresi bazı geleneksel kurallara göre çözülen "işaretler"in keşfedilmesine yönelikti. Demek ki belli yapılarla donatılmış ve kanunlara tabi bir dünya çıkıyordu ortaya. "İşaretler"in şifresini çözerek gelecek bilinebiliyor, başka bir deyişle *zamana "egemen olunuyordu;"* çünkü ancak belli bir zaman süresi sonunda gerçekleşecek olaylar önceden görülüyordu. "İşaretler"e verilen önem gerçek bilimsel değeri olan keşiflere yol açtı. Bu keşiflerin bazıları daha sonra Yunanlar tarafından yeniden ele alınıp mükemmelleştirildi. Ama Babil bili-

* Dünya imgesi –çn.

[57] Krş. M. Eliade, *Le Mythe de l'Eternel Retour*, s. 26 vd.

[58] Altın Enlil'e, gümüş Anu'ya, tunç Ea'ya karşılık geliyordu. Enlil'in yerini Şamaş alınca, altının "koruyucu tanrısı" o oldu; krş. B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, c. II, s. 130 vd, 254.

[59] J. Nougayrol, "La divination babylonienne," özellikle s. 39 vd.

mi, bilimsel bilgi "totaliter" bir yapıyı koruduğu, yani kozmolojik, ahlaki ve "varoluşsal" ön-varsayımlar gerektirdiği için, "geleneksel bir bilim" olarak kaldı.[60]

MÖ 1500'e doğru, Mezopotamya düşüncesinin yaratıcı dönemi tamamen kapanmış gibi görünmektedir. Daha sonraki on yüzyıl boyunca entelektüel etkinlik, geniş konularda bilgi toplama ve derleme çalışmalarının eline geçmiş gibidir. Ama en eski zamanlardan beri bilinen Mezopotamya kültürünün ışıltısı sürmüş ve artmıştır. Mezopotamya kökenli düşünceler, inançlar ve teknikler Batı Akdeniz'den Hindu Kuş'a kadar birçok yeri dolaştı. Halk arasında yaygınlaşacak Babil keşiflerinin şu veya bu oranda doğrudan gök-yer veya makrokozmos-mikrokozmos iletişimlerini gerektirmesi anlamlıdır.

[60] Çin'deki tıp ve simya gibi.

§ 16. Sümer tarihine, kültürüne ve dinine genel bir giriş için, bkz. A. Parrot, *Sumer* (Paris, 1952) ve özellikle S. N. Kramer'in eserleri: *The Sumerians. Their History, Culture and Character* (Chicago, 1963); *From the Tablets of Sumer* (Indian Hills, 1956; *History Begins at Sumer* adıyla yeniden basılmıştır, New York, 1959); "Mythology of Sumer and Akkad," S. N. Kramer (ed.), *Mythologies of the Ancient World* içinde (New York, 1961), s. 93-137; *Sumerian Mythology* (Philadelphia, 1944; düzeltilmiş ve genişletilmiş yeni basım 1961). Bütün bu eserlerde çok sayıda Sümer metninin neredeyse eksiksiz çevirileri yer almaktadır. Ayrıca krş. Adam Falkenstein ve W. von Soden, *Sumerische und Akkadische Hymnen u. Gebete* (Zürih, 1953); G. R. Castellino, *Mitologia sumero-accadica* (Torino, 1967). Charles F. Jean'ın monografisi, *La Religion sumérienne* (Paris, 1931) hâlâ yararlıdır. Raymond Jestin konunun parlak bir sentezini gerçekleştirmiştir: "La religion sumérienne," *Histoire des Religions* içinde [Henri-Charles Puech'in yönetiminde], c. I (Paris, 1970), s. 154-202. Ayrıca bkz. Thorkild Jacobsen, "Formative Tendencies in Sumerian Religion: The Central Concerns" (*Proc. Am. Philos. Soc.*, c. 107, 1963, s. 473-484).

Edouard Dhrome, Sümer dinini Akkad diniyle birlikte ele almıştır: *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie* ("Mana" dizisi, Paris, 1945, s. 1-330; zengin eleştirel kaynakçalar). Ayrıca bkz. V. Christian, "Die Herkunft der Sumerer," *Sitzungsberichte der Akademie in Wien*, c. 236, 1, 1961; A. Falkenstein, "La Cité-temple sumérienne," *Cahiers d'histoire mondiale*, I, 1954, s. 784-814; F. R. Kraus, "Le rôle des temples depuis la troisième dynastie d'Ur jusqu'à la première dynastie de Babylone," *a.g.y.*, s. 518-545; A. Sjöberg ve E. Bergmann, *Sumerian Temple Hymns* (1969).

B. Landsberger daha 1944'te, hem Sümer kültürel terminolojisinin (yani tarım, metalurji ve diğer mesleklere ilişkin sözcüklerin), hem de nehir ve site isimlerinin Sümer öncesi kökenlerden geldiklerini göstermişti. Krş. Kramer, *The Sumerians*, s. 41 vd.

Sümerler Aşağı Mezopotamya'ya yerleşmeden önce ortaklaşa aynı tanrılara tapıyorlardı; bunların en önemlileri An, Enlil, Enki ve Inanna'ydı. Ama daha sonra her kentin kendi koruyucu tanrısı oldu: Örneğin Enlil Nippur'un, Enki Eridu'nun, Nanna Ur'un vb tanrısıydı.

Dilmun miti Kramer (*ANET*, s. 34-41 ve *From the Tablets of Sumer*, s. 169-175); Maurice Lambert ("La naissance du monde à Sumer," *Naissance du Monde* içinde, Sources Orientales, I, Paris, 1959, s. 103 vd) ve son olarak da Castellino tarafından çevrildi: *Mitologia sumero-accadica*, s. 50 vd.

An hakkında, krş. Dhorme, *Religions*, s. 22-26, 45-48 ve *W. d. M.*, I [D. O. Edzard, "Die Mythologie der Sumerer u. Akkader," s. 19-139], s. 40-41.

Enki hakkında, krş. Dhorme, *a.g.y.*, s. 31-38, 50-51; J. Bottéro, "Les divinités sémitiques en Mésopotamie ancienne," *Studi Semitici*, I (Roma, 1958), s. 17-63, s. 36-38.

§ 17. İnsanın yaratılışı hakkındaki mitlerin karşılaştırmalı bir sunumu için, bkz. Theodore Gaster, *Myth, Legend and Customs in the Old Testament* (New York, 1969), s. 8 vd. Mezopo-

tamya metinleri Alexander Heidel tarafından çevrildi: *The Babylonian Genesis* (Chicago, 1942), s. 62-72.

Bérose tarafından aktarılan bir efsaneye göre (MÖ III. yüzyıl), kafasını kesmelerini ve toprakla yoğrulan kanından insanı biçimlendirmelerini tanrılara emreden Bel'dir [= Marduk] (Heidel, *a.g.y.*, s. 77-78). Eğer bu efsane gerçekse, insanın bedeni de tanrısal ve "şeytani" bir özden oluşmuştur (çünkü Toprak, Tiamat'tan türemiştir).

"Küreğin yaratılışı" adı verilen mitte, Enlil insanların "yerden çıkabilmeleri" için yeri gökten ayırır; çev. Castellino, *Mitologia sumero-accadica*, s. 55 vd.

Me teriminin anlamları konusunda, bkz. B. Landsberger, *Islamica*, 2, 1926, s. 369; T. Jacobsen, *JNES*, 5, 1946, s. 139, dipnot 20; J. van Dijk, *La sagesse suméro-akkadienne* (Leiden, 1953), s. 19; K. Oberhuber, *Der numinose Begriff ME im Sumerischen* (Innsbruck, 1963). Ayrıca bkz. Yvonne Rosengarten, *Sumer et le sacré: Le jeu des* prescriptions (me), *des dieux, et des destins* (Paris, 1977).

Hükümdarla İnanna arasındaki kutsal evlilik ritüeli konusunda, bkz. S. N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer* (Indiana Univ. Press, 1969); aynı yazar, "Le Rite du Mariage sacré Dumuzi-Inanna," *RHR*, c. 181, 1972, s. 121-146.

Sitelerin ve tapınakların göksel örnekleri konusunda, krş. M. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour* (1949, 2. baskı 1969), s. 17 vd.

Thorkild Jacobsen "krallar listesi"nin önemini göstermiştir: *The Sumerian King List* (Chicago, 1939). Kramer listenin yeni bir çevirisini yapmıştır: *The Sumerians*, s. 328-331. İlk Kralların gökten inme –ve ölünce yeniden oraya çıkma– geleneği Tibet'te korunmuştur: Krallar sihirli bir ip kullanıyorlardı; krş. bazı örnekler için, M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, s. 208-209; Erik Haarh, *The Yar-Lum Dynasty* (Kopenhag, 1969), s. 138 vd. Gökten inen Mesih-Kral miti Helenistik çağda büyük bir yaygınlık kazanacaktır.

§ **18.** Tufan mitleri hakkında temel kaynakça için, bkz. T. Gaster, *Myth, Legend and Customs*, s. 353; tamamlamak için, M. Eliade, *Aspects du mythe*, s. 71 vd.

Sümer tablet parçalarını Kramer çevirdi: *ANET*, s. 42-43.

Gılgamış destanındaki tufan miti hakkında, krş. Alexander Heidel, *The Gilgamesh Epic and the Old Testament Parallels* (Chicago, 1946), s. 224 vd; A. Schott, W. von Soden, *Das Gilgamesch-Epos* (Reclam, 1958), s. 86-99; W. G. Lambert, *JSS*, 5, 1960, s. 113-123; E. Sollberger, *The Babylonian Legend of the Flood* (Londra, 1962); Ruth E. Simoons-Vermeer, "The Mesopotamian Flood-Stories: a Comparison and Interpretation," *Numen*, 21, 1974, s. 17-34. Berossus tarafından sunulan versiyon için, krş. P. Schnabel, *Berossus und die hellenistische Literatur* (1923), s. 164 vd; Heidel, *a.g.y.*, s. 116 vd.

Gılgamış destanının bir bölümüne göre (tab. XI, 14), "Büyük tanrıların yürekleri onları bir tufan yaratmaya itti." Ea'nın Enlil'e söylediği sözlerden (XI, 179 vd), "günahkârlar"ın var olduğu anlaşılıyor, ama başka bir belirleme yapılmıyor. Atrahasis Destanı adıyla bilinen eserin bir parçası, Enlil'in "zengin olmuş" insanların çıkardığı gürültüden duyduğu öfkeyi açıklıyor;

krş. Heidel, s. 107 ve 225 vd. Yeni yayımlanan metinlere göre, tufan tanrısal bir ceza olarak görülüyordu: İnsanlar, "çalışma ve ibadetle tanrılara hizmet etmek" olan "yazgıları"na karşı isyan etmişlerdi; krş. G. Pettinato, "Die Bestrafung der Menschengeschlechts durch die Sintflut," *Orientalia*, yeni seri, c. 37, 1968, s. 156-200; W. G. Lambert, *Atrahasis. The Story of the Flood* (Oxford, 1969).

§ 19. İnanna hakkında zengin bir kaynakça mevcuttur; en önemli bölümü E. O. Edzard tarafından kaydedilmiştir: *W. d. M.*, c. I, s. 81-89; eklenmesi gereken: W. W. Hallo ve J. van Dijk, *The Exaltation of Inanna* (New Haven-Londra, 1968); Wolfgang Helck, *Betrachtungen zur Grossen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten* (Münih, 1971), s. 71-89 ve S. N. Kramer'in son çalışmaları: *The Sacred Marriage Rite* (1969) ve "Le Rite du Mariage sacré Dumuzi-Inanna," *RHR*, c. 181, 1972, s. 121-146.

Erdişi İştar hakkında, krş. J. Bottéro, "Les divinités sémitiques" (*Studi Semitici*, I), s. 40 vd. Savaş tanrıçası İştar hakkında, krş. M. T. Barrelet, "Les déesses armées et ailées: Inanna-Ishtar," *Syria*, 32, 1955, s. 222-260.

Dumuzi-Tammuz hakkında, kaynakça, *W. d. M.*, c. I, s. 51-53. Yakın zamandaki en önemli katkılar: Louis van den Berghe, "Réflexions critiques sur la nature de Dumuzi-Tammuz," *La Nouvelle Clio*, VI (1954), 298-321. T. Jacobsen, "Toward the Image of Tammuz," *HR*, 1, 1961, s. 189-213; O. R. Gurney, "Tammuz Reconsidered. Some Recent Developments," *JSS*, 7, 1962, s. 147-160.

Dumuzi'nin "geri dönüşü"nde Geştinanna'nın rolü hakkında, krş. A. Falkenstein, *Bibliotheca Orientalis* içinde, 22, s. 281 vd. Akkad ve Sümer versiyonları arasındaki farklar A. Falkenstein'ın incelemesinde çözümlenmiştir: "Der summerische und der akkadische Mythos von Innanas Gang zur Unterwelt," *Festschrift W. Caskel* içinde (1968), s. 96 vd ve Jean Bottéro, *Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes* içinde, IV. Bölüm, 1971-1972, s. 81-97. En anlamlı ayrımları hatırlatalım: Sümer versiyonunda Yeraltı'nın ayrıntılı betimlemesi yer almaz (bu versiyonda "Büyük Aşağısı," Göğün, "Büyük Yukarısı"nın zıddı olarak kabul edilir; Bottéro, s. 86); Akkad versiyonunda İştar kendisini hemen yeraltına almazlarsa kapıları kırıp, "canlıları yiyecek" ölüleri serbest bırakacağı tehdidini savurur (aynı yer); Akkad versiyonunda "hayat suyu" yeraltında bulunur (yeraltı tanrılarının içkisinin bulunduğu "Tulum"un içinde; Bottéro, *a.g.y.*, s. 89); Akkad versiyonunda Tammuz'u yıkaması, üzerine kokular sürmesi ve "bir saltanat elbisesi" giydirmesi konusunda habercisine talimatlar veren Ereşkigal'dir; dolayısıyla İştar'ın öfkeye kapılmasının ve son tahlilde Tammuz'un kaybolmasının sorumlusu odur (*a.g.y.*, s. 91 vd).

Tammuz: Der Unsterblichkeitsglaube der altorientalischen Bildkunst (Berlin, 1949) adlı kitabında, Anton Moortgat ikonografik belgelere dayanarak Dumuzi-Tammuz'a ilişkin yeni bir yorum önerdi. Ama çok az sayıda figürün kesin kimliği saptanabilmektedir; krş. Berghe, "Réflexions critiques."

§ 20. Babil dininin mükemmel bir sunumu J. Nougayrol tarafından *Histoire des Religions*, c. I

(Paris, 1970), s. 203-249'da gerçekleştirilmiştir. Ayrıca bkz. J. Bottéro, *La religion babylonienne* (Paris, 1952); aynı yazar, "Les divinités sémitiques anciennes en Mésopotamie," S. Moscati, *Le antiche divinità semitiche* içinde (= *Studi Semitici,* 1, Roma, 1958), s. 17-63. 1928-29'da iki ciltlik bir eser (*La religione babilonese e assira*) yayımlayan G. Furlani, araştırmalarının sentezini "La religione dei Babilonesi e Assiri"de yaptı, *Le civiltà dell'Oriente* içinde, c. III, Roma, 1958, s. 73-112. Ayrıca bkz. R. Follet, "Les Aspects du divin et des dieux dans la Mésopotamie antique," *Recherches des sciences religieuses,* 38, 1952, s. 189-209. A. L. Oppenheim'ın kuşkuculuğu ("Why a 'Mesopotamian Religion' should not be written," *Ancient Mesopotamia,* s. 172 vd) anlaşılan meslektaşları tarafından pek paylaşılmıyor. Ayrıca bkz. M. David, *Les dieux et le destin en Babylonie* (Paris, 1949).

Ereşkigal ve Nergal hakkında, krş. Dhorme, *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie,* s. 39-43, 51-52.

Marduk hakkında, bkz. Dhorme, *a.g.y.*, s. 139-150, 168-170; W. von Soden, *Zeitschrift für Assyriologie* içinde, N. F. 17, 1955, s. 130-166. Tanrı Asur hakkında, krş. G. van Driel, *The Cult of Assur* (Assen, 1969).

Tapınaklar hakkında, bkz. Dhorme, *a.g.y.*, s. 174-197; H. J. Lenzen, "Mesopotamische Tempelanlagen von der Frühzeit bis zum zweiten Jahrtausend," *Zeitschrift für Assyriologie,* N. F. 17, 1955, s. 1-36; G. Widengren, "Aspetti simbolici dei templi e luoghi di culto del vicino Oriente antico," *Numen,* 7, 1960, s. 1-25; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia,* s. 106 vd, 129 vd.

Ritüeller için bkz. G. Furlani, *Il sacrificio nella religione dei Semiti di Babilonia e Assiria* (Memorie della Accademia dei Lincei, VI, 3, 1932, s. 105-370); aynı yazar, *Riti babilonesi e assiri* (Udinese, 1940); F. Thureau-Dangin, *Rituels akkadiens* (Paris, 1921); toplu özet ve zengin bir kaynakça için, bkz. Dhorme, *a.g.y.*, s. 220-257; müminle yakardığı tanrı arasında aracılık yapan şefaatçi tanrılar için, krş. *a.g.y.*, s. 249-250; dualar için, bkz. A. Falkenstein ve W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* (Stuttgart, 1953) ve Dhorme, *a.g.y.*, s. 247 vd.

Günahların itiraf edilmesi konusunda, bkz. R. Pettazzoni, *La confesione dei peccati,* c. II (Bologna, 1935), s. 69-139.

Tanrıların ışıltısı konusunda, bkz. A. L. Oppenheim, "Akkadian *pul-(u)h(t)u* and *melammu,*" *JAOS,* 63, 1943, s. 31-34; aynı yazar, "The Golden Garments of the Gods," *JNES,* 8, 1949, s. 172-193 ve özellikle Elena Cassin, *La splendeur divine* (Paris-Lahey, 1968), s. 12 vd (Oppenheim'ın varsayımının eleştirisi), 26 vd (ışık ve kaos: Tanrısal egemenlik), 65 vd (*melammu* ve krallık işlevi). Krş. İranlıların *hvarena*'sı (§ 104).

Büyü hakkında, bkz. Meissner, *Babylonien u. Assyrien,* c. II, s. 198 vd; Dhorme, *a.g.y.*, s. 259 vd; G. Conteneau, *La Magie chez les Assyriens et les Babyloniens* (Paris, 1947); Erica Reiner, "La magie babylonienne," *Le Monde du Sorcier* içinde (Sources Orientales, VII, Paris, 1966), s. 67-98; J. Nougayrol, "La religion babylonienne," s. 231-234. Sonuç bölümünden birkaç satır aktaralım: "Sümer'in 'tanrı öyküleri'nden biraz sapmış görünen Babil imgeleminin 'şeytan öyküleri'nden de hoşlandığı anlaşılıyor. Büyücülerin bu çok sayıdaki ve çok

uzun yazılarında, dindışı kimselerin gözlerini kamaştırmaya yönelik bir edebiyatın da payı olabilir.... Ama bunların gerisinde, 'nükleer savaş' tehlikesinin bize hakkında bir fikir verebileceği bir endişe, bir bunaltı bulunduğu da tartışma götürmez.... Uygarlığın ve 'iyi bir hayat'ın çabuk yıkılabilen ve sürekli sorgulanan şeyler olduğu duygusunu hiçbir halk, kendisini çevreleyen, sürekli tehdit eden ve düzenli aralıklarla dalga dalga topraklarına saldıran 'barbarlar'ın ortasında yaşayan Mezopotamya halkı kadar güçlü bir şekilde hissetmemiştir" (s. 234).

§ 21. *Enuma Eliş*'in birçok çevirisi bulunmaktadır. En son çevirileri sayalım: R. Labat, *Le poème babylonien de la création* (Paris, 1935) ve *Les religions du Proche-Orient asiatique*, s. 36-70; E. A. Speiser, "The Creation Epic," *ANET* içinde, s. 60-72; A. Heidel, *The Babylonian Genesis* (Chicago, 1942; yeniden gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 2. baskı, 1951); Paul Garelli ve Marcel Leibovici, "La Naissance du Monde selon Akkad," *La Naissance du Monde* içinde (Sources Orientales, I, Paris, 1960), s. 132-145.

Heidel'in eserinde, başka Babil kozmogoni metinlerinin çevirisi ve Eski Ahit'teki "Tekvin" bölümüyle karşılaştırmalı bir inceleme de yer almaktadır. Ayrıca bkz. W. von Soden, *Zeit. f. Assyriologie* içinde, 47, 1954, s. i vd; F. M. T. de Liagre, *Opera minora* (Groningen, 1953), s. 282 vd, 504 vd; W. G. Lambert ve P. Walcot, "A new Babylonian Theogony and Hesiod," *Kadmos*, 4, 1965, s. 64-72 (bkz. daha ileride, böl. VI, § 47).

Mezopotamya düşüncesinin bir ifadesi olarak *Enuma Eliş*'in çözümlemesi için, T. Jacobsen, "The Cosmos as a State," H. Frankfort ve diğerleri, *Before Philosophy. The Intellectual Adventure of Ancient Man* içinde (Chicago, 1946, Penguin Books, 1949), s. 137 vd, özellikle s. 182-199. Jacobsen birçok incelemesinde Sümer hükümetinin ve buradan hareketle Babil panteonunun "demokratik" niteliğini ortaya koydu (nitekim *Enuma Eliş*'in de gösterdiği gibi, Marduk bütün tanrıların yer aldığı meclis tarafından en üstün tanrı konumuna yükseltilmiştir); krş. Jacobsen, "Early Political Development in Mesopotamia," *Zeitschrift für Assyriologie*, 52, 1957, s. 91-140; aynı yazar, *JNES* içinde, 2, s. 159 vd. Ayrıca bkz. "The Battle Between Marduk and Tiamat," *JAOS*, 88, 1968, s. 104-108.

Antik Yakındoğu'da krallığın kutsal niteliği uzun bir tartışmaya yol açmıştır. Bazı bilginler tanrının temsilcisi olan kralı, bütün eski Yakındoğu dinlerine özgü bir mitsel-ritüel sistemin merkezi olarak gördüler. "Myth and Ritual school" [Mit ve Ritüel okulu] veya "patternism" adıyla bilinen bu yöntembilimsel yöneliş çok sayıda esere esin kaynağı olmuştur. Bu eserlerden şunları belirtmekle yetinelim: S. H. Hooke (ed.), *Myth and Ritual* (1933) ve *The Labyrinth* (1935) ve I. Engnelle ile G. Widengren'in çalışmaları. "Patternism" özellikle H. Frankfort tarafından eleştirildi: *The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern Religions* (Frazer Lecture, Oxford, 1951). Bu parlak bilgin, ele alınan biçimler arasındaki farkların benzerliklerden daha büyük olduğunu savundu. Örneğin firavunun tanrı olarak kabul edildiğine veya giderek tanrıya dönüştüğüne, oysa ki Mezopotamya'da kralın yalnızca tanrının temsilcisi olduğuna dikkat çekti. Yine aralarında tarihsel açıdan akrabalık kurulmuş kültürler söz konusu olduğunda, farklılıkların ve benzerliklerin eşit öneme sahip olacakları açıktır. Ayrıca bkz. S. H. Hooke, "Myth and Ritual: Past and Present," *Myth, Ritual and Kingship* için-

de, s. 1-21; S. G. F. Brandon, "The Myth and Ritual Position Critically Considered," *a.g.e.* içinde, s. 261-291 (bu incelemede, 1955'e kadar gelen zengin bir kaynakça da yer almaktadır).

§ 22. *Akitu* hakkında, bkz. H. Zimmern, *Zum babylonischen Neujahrsfest*, I-II (Leipzig, 1906, 1918); S. A. Pallis, *The Babylonian* akitu *festival* (Kopenhag, 1926; krş. H. S. Nyburg'un eleştirisi, *Le Monde Oriental*, 23, 1929, s. 204-211); R. Labat, *Le Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne* (Paris, 1939), s. 95 vd; H. Frankfort, *Kingship and the Gods* (Chicago, 1948), s. 313 vd (= *La Royauté et les dieux*, Payot, 1951, s. 401 vd); W. G. Lambert, *JSS* içinde, 13, s. 106 vd (her Yeni Yıl bayramında, Marduk'un zaferi yeniden canlandırılıyordu). Kozmogoninin yinelenmesi olarak kabul edilen Yeni Yıl bayramı konusunda: A. J. Wensinck, "The Semitic New Year and the Origin of Eschatology," *Acta Orientalia*, I, 1923, s. 158-199; Eliade, *Le Mythe de l'Eternel Retour*, s. 65-90.

Geleceğin okunması bayramı hakkında, krş. Dhorme, *Les religions de Babylonie*, s. 244 vd, 255 vd.

Mezopotamya krallığının kutsal niteliği konusunda: R. Labat, *Le Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne;* Dhorme, *Les religions de Babylonie*, s. 20 (kralların tanrılaştırılması); H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, s. 215 vd (= *La Royauté*, s. 289 vd); I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (Uppsala, 1943), s. 18 vd; G. Widengren, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion* (Uppsala, 1951); Sidney Smith, "The Practice of Kingship in Early Semitic Kingdoms," S. H. Hooke (ed.), *Myth, Ritual and Kingship* içinde (Oxford, 1958), s. 22-73; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, s. 98 vd; J. Zandee, "Le Messie. Conceptions de la royauté dans les religions du Proche-Orient ancien," *RHR*, c. 180, 1971, s. 3-28.

§ 23. Şu çevirileri kullandık: G. Conteneau, *L'Epopée de Gilgamesh* (Paris, 1939); Alexander Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels* (Chicago, 1946); E. A. Speiser, *ANET*, s. 72-99; A. Schott ve W. v. Soden, *Das Gilgamesh Epos* (Stuttgart, 1958). Ayrıca bkz. Labat, *religions du Proche-Orient*, s. 149-226.

Bugüne kadar Gılgamış destanının Sümer versiyonunun altı bölümü öğrenilebilmiştir: 1) Sedir ağaçları ormanına yapılan sefer ve Huvava'ya karşı kazanılan zafer (çev. Kramer, *From the Tablets*, s. 204-207; *The Sumerians*, s. 192-197 [*Sümerler*, çev. Özcan Buze, Kabalcı, 2002]); 2) Gılgamış ve Gök Boğası; 3) Tufan ve Zisudra'nın ölümsüzleştirilmesi; 4) Gılgamış'ın ölümü (*ANET*, s. 50-52), Babil versiyonunda bu bölüm yoktur; 5) Gılgamış ve Agga, (çev. *Tablets*, s. 29-30; *The Sumerians*, s. 197-200), en kısa epik Sümer metinlerinden biri (115 satır), destanın Babil versiyonunda bu bölümün izine rastlanamamıştır (ama bazı yazarlar bu bölümün tarihsel bir temeli olduğunu ve dolayısıyla mitolojik metinler içine katılmaması gerektiği kanısındadırlar); 6) Gılgamış, Enkidu ve öteki dünya (çev. *Tablets*, s. 224-225; *The Sumerians*, s. 197-205).

Bu son bölüm, Gılgamış destanının 12. tabletinin malzemesini oluşturur (bkz. daha yu-

kanda, § 23, dipnot 50). Gılgamış dev bir ağacı keser ve bir tahtla, bir yatak yapabilsin diye odununu İnanna-İştar'a verir. Ağacın köklerinden ve tepesinden de kendisi için iki büyülü nesne yapar: *Pukku* ve *mekku*; bunların yorumu hâlâ tartışmalı bir konudur; büyük olasılıkla müzik aletleri söz konusudur (davul ve tokmak olabilir mi?). Bir ritüel hatası sonucunda bu eşyalar yeraltına düşer. Efendisinin düştüğü umutsuzluktan çok etkilenen Enkidu oraya gidip kaybolan eşyaları aramayı önerir. Ama Gılgamış'ın ruhları ürkütmemesi için verdiği talimatları dikkate almayan Enkidu, bir daha yukarı çıkamaz. Çok kederlenen Gılgamış tanrılara yakarır ve yeraltının hükümdarı Nergal, Enkidu'nun ruhuna kısa bir süre için yeryüzüne dönme izni verir. Gılgamış ona ölülerin kaderiyle ilgili sorular sorar. Arkadaşı cevap vermekte duraksar: "Sana benim tanıdığım yeraltının yasasını anlatsam, oturup ağlarsın!" (süt. IV, 1-5). Ama Gılgamış ısrar eder ve Enkidu ona kısa, moral bozucu bir betimleme yapar: "Bütün bunlar toza gömülmüş bir halde...."

Bkz. S. N. Kramer, *Gilgamesh and the Huluppu-Tree* (Assyriological Study, no. 8, Oriental Institute of Chicago); aynı yazar, "Gilgamesh: Some New Sumerian Data;" P. Garelli (ed.), *Gilgamesh et sa légende* içinde (Paris, 1960), s. 59-68; aynı yazar, "The Epic of Gilgamesh and Its Sumerian Sources," *JAOS*, 64, 1944, s. 7-22; aynı yazar, "Sumerian Epic Literature," *La Poesia Epica e la sua formazione* (Accad. Naz. dei Lincei, 1970), s. 825-837; A. Schaffer, *Sumerian Sources of Tablet XII of the Epic of Gilgamesh* (tez, Şark Çalışmaları Bölümü, Pennsylvania Üniversitesi, Philadelphia, 1962). A. Falkenstein'a göre, kahramanın ismi Sümercede Bilgameš diye okunuyordu; krş. *Reallexikon der Assyriologie* (Berlin-Leipzig, 1932 vd), c. III (1968), s. 357 vd.

Gılgamış Destanı üzerine çok büyük bir kaynakça mevcuttur (P. Jensen bu destanı evrensel edebiyatın başlıca kaynağı olarak görüyordu; krş. *Das Gilgamesh-Epos in der Weltliteratur*, I, Strasbourg, 1906). En önemli katkılar Conteneau, Heidel, Kramer ve A. Schott-W. v. Soden'in çevirilerinde kaydedilmiştir. Ayrıca bkz. P. Garelli tarafından derlenmiş incelemeler: *Gilgamesh et sa légende* (s. 7-30, kaynakça) ve A. Falkenstein ve diğerleri, makaleler: *Real. d. Assyr.* içinde, III (1968), s. 357-375; W. von Soden: *Zeit. d. Assyr.* içinde, 53, s. 209 vd ve J. Nougayrol: "L'Epopée Babylonienne," *La poesia epica e la sua formazione* içinde, s. 839-858. Kısa bir süre önce, Kurt Jaritz bazı bölümlerin (davul, düşler, sedir ormanı vb) şamancıl düşünce ve uygulamaları yansıttığı yorumunu yaptı; krş. "Schamanistisches im Gilgameš-Epos," *Beiträge zu Geschichte, Kultur und Religion des alten Orients* içinde (Baden-Baden, 1971), s. 75-87. E. A. S. Butterworth de benzer bir yorumu önerdi: *The Tree at the Navel of the Earth* (Berlin, 1970), s. 138 vd.

Adapa miti de bir diğer ölümsüzleşme fırsatının kaçırılması örneğidir; ama bu örnekte sorumluluk kahramana ait değildir. Adapa, Ea tarafından akıllı ama ölümlü olarak yaratılmıştı. Bir seferinde Güney Rüzgârı kayığını devirdiği için Adapa onun kanatlarını kırdı. Bu kozmik düzenin ihlaliydi ve Anu yargılamak üzere Adapa'yı çağırttı. Yola çıkmadan önce, Ea Gök'teki tavrı konusunda ona kesin talimatlar verdi ve özellikle kendisine sunulacak "ölüm ekmeği"yle, "ölüm suları"nı reddetmesini bildirdi. Adapa, Rüzgâr'ın kanatlarını intikam almak için kırdığını gizlemedi. Onun içtenliğinden etkilenen Anu, kendisine "hayat ekmeği"yle, "hayat suları" sundu. Ama Adapa bunları reddetti, böylelikle de ölümsüzlük fırsatını

kaçırdı. Bu mit bölümü, Anu ile Ea arasındaki, nedenlerini bilmediğimiz bir gerilimi de dolaylı olarak yansıtmaktadır. Bkz. Labat'nın yeni, yorumlu çevirisi: *Les religions du Proche-Orient asiatique*, s. 290-294.

Ölümle ve öteki dünyayla ilişkili kavramlar için, krş. B. Meissner, *Babylonien u. Assyrien*, II, s. 143 vd; A. Heidel, *The Gilgamesh Epic*, s. 137 vd; J. M. Aynard, "Le Jugement des morts chez les Assyro-babyloniens," *Le Jugement des Morts* içinde (Sources Orientales no. 4, Paris, 1961), s. 81-102.

§ 24. Bilgelik edebiyatı için, Robert H. Pfeifer'in çevirilerini kullandık: *ANET* içinde, s. 343-440. Diğer çeviriler: W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford, 1960), s. 21-62 vd; G. R. Castellino, *Sapienza babilonese* (Torino, 1962) ve R. Labat, *Les religions du Proche-Orient*, s. 320 vd. Ayrıca krş. J. J. A. van Dijk, *La sagesse suméro-akkadienne* (Leiden, 1953); J. Nougayrol, "Une version ancienne du 'Juste Souffrant'," *RB* 59, 1952, s. 239-250 ve en yakın tarihli kaynakça için, O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction* (1963), s. 83, dipnot 3.

Babil kâhinliği için, bkz. A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, s. 206-227; *La divination en Mésopotamie et dans les régions voisines* (Travaux du Centre d'etudes supérieures spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg, 1966); bunun içinde özellikle A. Falkenstein ("'Wahrsagung' in der Sumerischen Überlieferung"), A. Finet ("La place du devin dans la société de Mari"), J. Nougayrol ("Trente ans de recherches sur la divination babylonienne, 1935-1963"), A. L. Oppenheim'ın katkıları ("Perspectives on Mesopotamian Divination"); Jean Nougayrol, "La divination Babylonienne," *La Divination* içinde (André Caquot ve Marcel Leibovici tarafından derlenmiş incelemeler), c. I (Paris, 1968), s. 25-81. Bu çalışmaların zengin kaynakçaları da vardır.

Babil düş yorumculuğu konusunda, bkz. A. L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East, with a translation of an Assyrian Dream Book* (Philadelphia, 1956); Marcel Leibovici, "Les songes et leur interprétation à Babylone," *Les songes et leur interprétation* içinde (Sources Orientales, no. 2; Paris, 1959), s. 65-85.

Yıldız falları konusunda, krş. A. Sachs, "Babylonian Horoscopes," *Journal of Cuneiform Studies*, 6, 1952, s. 49-75; astroloji hakkında, krş. Nougayrol, "La divination Babylonienne," s. 45-51 (ve kaynakça, *a.g.y.*, s. 78); A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, s. 308 vd.

Bilimsel keşifler konusunda, krş. O. Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity* (2. baskı, Providence, 1957); aynı yazar, "The Survival of Babylonian Methods in the Exact Science of Antiquity and the Middle Ages," *Proceedings of American Philosophical Society*, c. 107, 1963, s. 528-535; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, s. 288-310.

Mezopotamya düşüncelerinin etkisi hakkında, krş. Oppenheim, *a.g.y.*, s. 67 vd (s. 356, dipnot 26, kaynakça); Eski Ahit'te bulgulanan etkiler konusunda, krş. kaynakça, W. H. P. Römer, *Historia Religionum*, I (Leiden, 1969), s. 181-182.

IV. BÖLÜM

ESKİ MISIR'DA DİNSEL DÜŞÜNCELER VE SİYASİ KRİZLER



25. Unutulmaz Mucize: "İlk Kez"— Mısır uygarlığının doğuşu tarihçileri büyülemeye devam ediyor. "Birleşik Krallığın" oluşumundan önceki iki binyıl boyunca, neolitik çağ kültürleri derin değişiklikler yaşamadan gelişimlerini sürdürdü. Bununla birlikte MÖ IV. binyılda Sümer uygarlığıyla kurulan ilişkiler gerçek bir dönüşüme yol açtı. Mısır; silindir mührü, tuğlalarla inşaat sanatını, gemi yapım tekniğini, birçok sanatsal öğeyi ve özellikle de Birinci Hanedanın başlarında (y. MÖ 3000'de) birdenbire, hiçbir öncülü olmaksızın beliriveren yazıyı Sümer'den aldı.[1]

Ama Mısır uygarlığı bütün yaratımlarında açıkça görülen, kendine özgü bir üslubu hızla geliştirdi. Kuşkusuz coğrafya da Sümer-Akkad kültürlerinden farklı bir gelişimi dayatıyordu; çünkü her yönden gelecek istilalara açık Mezopotamya'dan farklı olarak, Mısır –daha doğrusu Nil vadisi– yalıtılmış ve çöl, Kızıldeniz ve Akdeniz tarafından korunan bir ülkeydi. Hyksoslar ortaya çıkıncaya kadar (MÖ 1674), Mısır dışarıdan gelen bir tehlikeyle karşılaşmadı. Diğer yandan Nil üzerinde ulaşım yapılabilmesi, hükümdarın ülkeyi giderek merkezileşen bir idari aygıt aracılığıyla yönetmesini sağlıyordu. Ayrıca Mısır, Mezopotamya türü büyük kentleri de tanımadı. Ülkenin, insan suretinde görünen tanrı olan firavunun temsilcileri tarafından yönetilen kırsal nüfus kitlesinden oluştuğu söylenebilirdi.

Ama Mısır uygarlığının yapısının şekillenmesinde en büyük rolü, başından itibaren din ve özellikle de firavunun tanrısallığı dogması oynadı. Rivayete göre, ülkenin birleştirilmesi ve devletin kurulması Menes, adıyla bilinen ilk hükümdarın eseriydi. Güneyden gelen Menes birleşmiş Mısır'ın yeni başkentini bugünkü Kahire'nin yakınında, Memfis'te inşa etti. Taç giyme töreni ilk kez orada kutlandı. Daha sonra ve üç binyılı aşkın bir süre, firavunlar Memfis'te taç giydi; büyük olasılıkla törenin en yüksek noktası Menes tarafından başlatılanın bir tekrarıydı. Menes'in başarılarının anılması değil, *ilk olayda bulunan yaratıcı kaynağın yenilen-*

---

[1] H. Frankfort, *The Birth of Civilization in the Near-East*, s. 100-111; E. J. Baumgartel, *The Culture of Prehistoric Egypt*, s. 48 vd.

mesi söz konusuydu.[2]

Birleşik devletin kuruluşu bir kozmogoniyle eşdeğerliydi. Bedenlenmiş tanrı, firavun; yeni bir dünya, neolitik çağ köylerinden çok daha karmaşık ve üstün bir uygarlık kurmuştu. En önemlisi, tanrısal bir örneğe göre gerçekleştirilmiş bu eserin sürekliliğini sağlamak, başka bir deyişle, yeni dünyanın temellerini sarsabilecek krizlerden sakınmaktı. Firavunun tanrısallığı bunun en iyi güvencesini oluşturuyordu. Madem ki firavun ölümsüzdü, onun ölümü yalnızca göğe çıktığı anlamına geliyordu. İnsan suretinde görünen bir tanrıdan diğerine süreklilik, dolayısıyla kozmik ve toplumsal düzenin sürekliliği güvence altındaydı.

En önemli sosyo-politik ve kültürel yaratımların ilk hanedanlar döneminde yaşanması dikkat çekicidir. Daha sonraki onbeş yüzyıl için geçerli olacak örnekleri bu yaratımlar belirledi. V. Hanedandan (MÖ 2500-2300) sonra, kültürel mirasa neredeyse hiçbir önemli yenilik eklenmedi. Mısır uygarlığının ayırt edici özelliğini oluşturan, ama başka geleneksel toplumların mitolojilerinde ve geçmişe yönelik özlemlerinde de rastlanan bu "yenilik karşıtlığı" dinsel kökenlidir. Kutsal biçimlerin değişmezliği, zamanın şafağı atarken gerçekleştirilmiş jestlerin ve başarıların yinelenmesi kozmik düzeni en mükemmel tanrısal eser olarak kabul eden ve her türlü değişimde kaos haline geri dönüş, dolayısıyla şeytani güçlerin zafer kazanması tehlikesi gören bir teolojinin mantıksal sonucuydu.

Avrupalı bilginlerin "yenilik karşıtlığı" olarak nitelediği eğilim, ilk yaratımı hiç bozulmadan korumaya çalışıyordu, çünkü o her açıdan –kozmolojik, dinsel, toplumsal, ahlaki– mükemmeldi. Kozmogoninin birbirini izleyen aşamalarına çeşitli mitolojik anlatılarda değinilir. Aslında mitler yalnızca başlangıç döneminin mucizevi çağlarında gerçekleşen olayları kaynak alırlar. *Tep zepi* ("İlk Çağ") adı verilen bu dönem yaratıcı tanrının İlk Suların üstünde belirişinden, Horus'un tahta çıkışına kadar sürmüştü. Doğal görüngülerden dinsel ve kültürel gerçeklere (tapınak planları, takvim, yazı, ritüeller, krallık alâmetleri vb) kadar mevcut her şey, geçerlilik ve meşruiyetlerini ilk çağ boyunca yaratılmalarına borçludurlar. "İlk Çağ," mutlak mükemmelliğe sahip ve "öfke veya gürültü veya kavga veya kargaşa ortaya çıkmadan" önceki altın çağı oluşturmaktadır. "Re'nin" veya Osiris'in veya Horus'un "zamanı" olarak nitelenen bu harika çağda ne ölüm ne de hastalık vardı.[3] Belirli bir anda kötülüğün müdahalesinin ardından kargaşa ortaya

---

[2] H. Frankfort, *La Royauté et les Dieux*, s. 50.

[3] Krş. Rundle Clark, *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, s. 263-264. İyi bilinen bir mit öğesi söz konusudur: "başlangıç zamanlarının mükemmelliği."

çıkıp altın çağa son verdi. Ama mucizevi "İlk Çağ" dönemi, bir daha geri gelmeyecek bir geçmişin kutsal emanetleri arasına fırlatılıp atılmadı. Bu dönem taklit edilmeleri gereken örneklerin toplamını oluşturduğu için, durmadan yeniden güncelleştirildi. Kısacası, şeytani güçlerin bozguna uğratılmasını izleyen ritüellerin, ilk mükemmelliğin yeniden hâkim kılınmasını amaçladığı söylenebilir.

26. Teogoniler ve Kozmogoniler— Bütün geleneksel dinlerde olduğu gibi, kozmogoni ve köken mitleri (insanın, krallığın, toplumsal kurumların, ritüellerin vb kökeni) kutsal şeylerin ilminin özünü oluşturuyordu. Doğal olarak farklı tanrıları öne çıkaran ve yaratılışın başlangıç noktası olarak çok sayıda dinsel merkezi seçen birçok kozmogoni miti vardı. İzlekler en arkaikleri arasındadır: Bir tümseğin, bir nilüfer çiçeğinin (lotus) veya bir yumurtanın İlk Suların üzerine çıkışı. Yaratıcı tanrılara gelince, her önemli kent, kendi yaratıcı tanrısını ön plana çıkarıyordu. Birçok kez hanedan değiştikçe başkent de değişmişti. Bu tür olaylar yeni başkentin teologlarını birçok kozmogoni söylencesini bütünleştirmeye ve kendi başat yerel tanrılarını yaratıcı tanrıyla (demiurgos) özdeşleştirmeye zorluyordu. Yaratıcı tanrıların birbirleriyle yapısal benzerlikleri özümseme işlemini kolaylaştırıyordu. Ama bunun dışında da teologlar ayrışık dinsel sistemleri özümseyerek ve birbirleriyle açıkça zıt tanrısal figürleri birleştirerek gözü pek sentezler geliştirdiler.[4]

Birçok başka gelenekte de görüldüğü üzere, Mısır kozmogoni anlatısı İlk Sulardan bir tümseğin çıkışıyla başlar. Uçsuz bucaksız suların üzerinde bu "İlk Yer"in belirmesi toprağın olduğu kadar, ışığın, hayatın ve bilincin de ortaya çıkması anlamına gelir.[5] Heliopolis'te güneş tapınağının bir parçası olan ve "Kum Tepesi" adı verilen yer ilk tepeyle özdeşleştirilmişti. Hermopolis,* kozmogoni anlatısında yer alan nilüferin çıktığı gölüyle meşhurdu. Ama aynı ayrıcalığı başka yerleşim merkezleri de sahipleniyordu.[6] Aslında her kent, her tapınak "Dünyanın Merkezi," yaratılışın başladığı yer olarak kabul ediliyordu. İlk tümsek, kimi za-

---

[4] Mitler, deyim yerindeyse "kanun hükmünde versiyonlar" oluşturacak süreklilik ve tutarlılıkla anlatılmamıştı. Bu nedenle onları en eski külliyatlarda bulunan bölümler ve imalardan yola çıkarak yeniden oluşturmak zorunda kalınmıştır. Söz konusu külliyatların başlıcaları, *Piramit Metinleri* (y. MÖ 2500-2300), *Lahit Metinleri* (y. MÖ 2300-2000) ve *Ölüler Kitabı*'dır (MÖ 1500'den sonra).

[5] Krş. Rundle Clark, *a.g.y.*, s. 36.

* Hmunu; günümüzde el-Üşmuneyn –çn.

[6] Bkz. Frankfort'un alıntıladığı ve yorumladığı metinler, *La Royauté*, s. 206 vd.

man firavunun güneş-tanrıyla buluşmak için üzerine tırmandığı kozmik dağ haline geliyordu.

Başka versiyonlarda "Işık Kuşu"nu barındıran *ezeli yumurtadan*[7] *veya Çocuk Güneş'i taşıyan ilk nilüferden*[8] *ya da tanrı Atum'un ilk ve son imgesi olarak ilk yılandan söz edilmektedir* (nitekim *Ölüler Kitabı*'nın 175. bölümü dünya kaos haline geri döndüğünde Atum'un yeniden yılan olacağını bildirmektedir. Atum en üstün ve gizli tanrı olarak tanımlanabilir; Re –Güneş– ise tam anlamıyla görünür tanrıdır; krş. § 32). Yaratılışın evreleri –kozmogoni, teogoni, canlı varlıkların *yaratılması vb– farklı farklı sunulmaktadır. Nil deltasının ucunda yer alan* Heliopolis kentinin güneş teolojisine göre, tanrı Re-Atum-Khepri[9] ilk tanrısal çifti, Şu (Hava) ve Tefnut'u yarattı; bu çift, Geb (Yer) ile tanrıça Nut'un (Gök) ebeveyniydi. Demiurgos, yaratılışı mastürbasyon yaparak veya balgam çıkararak gerçekleştirdi. Bu ifadeler naiflik ölçüsünde kaba olsalar da anlamları açıktır: Tanrısal varlıklar, üstün tanrının tözünden doğmaktadır. Tıpkı Sümer anlatısında olduğu gibi (§ 16), Gök ve Yer, Hava tanrısı Şu tarafından birbirlerinden ayrılıncaya dek, kesintisiz bir *hieros gamos*'la birleşmişti.[10] Onların birleşmesinden, daha ileride üzerinde duracağımız dokunaklı bir dramanın başrol oyuncuları, Osiris ve İsis, Seth ve Nephtys dünyaya geldi.

Orta Mısır'daki Hermopolis'te, teologlar sekizli tanrı grubu etrafında oldukça karmaşık bir öğreti geliştirdiler, bu tanrılara Ptah da katıldı. Hermopolis'teki ilk gölden bir nilüfer, bu nilüferden de "En İlk Tanrıların tanrısal tohumu olan, Sekiz Tanrı'nın doğurduğu mükemmel mirasçı, kutsal-aziz çocuk" çıktı; "o, tanrıların ve insanların tohumlarını birbirine bağlayan"dı.[11]

Ama en sistemli teoloji Birinci Hanedan firavunlarının başkenti Memfis'te, tanrı Ptah'ın etrafında kuruldu. "Memfis teoloji belgesi" adı verilen kaynağın ana

---

[7] *Lahit Metinleri*, IV, 181 c vd.

[8] Sauneron ve Yoyotte, *La Naissance du Monde* içinde, s. 37 ve S. Morenz'de belirtilen kaynaklar, *La Religion égyptienne*, s. 234 vd.

[9] Güneş'in üç hali söz konusudur: Khepri, doğan güneş; Re, tepedeki güneş ve Atum, batan güneş.

[10] Bkz. Sauneron ve Yoyotte'un alıntıladığı metinler, *a.g.y.*, s. 46-47. Ayırma rolünün özel olarak Şu'ya verilmediğini ekleyelim; Morens'in alıntıladığı metinler için bkz. *La religion égyptienne*, s. 228, burada ayıran Ptah'tır.

[11] Sauneron ve Yoyotte tarafından alıntılanan metinler, *a.g.y.*, s. 59. Ayrıca bkz. Morenz ve Schubert tarafından çevrilmiş ve yorumlanmış diğer metinler, *Der Gott auf der Blume*, s. 32 vd; ayrıca krş. Morenz, *La Religion égyptienne*, s. 229 vd.

metni, firavun Şakaba zamanında (y. MÖ 700) taş üzerine oyulmuş, ama özgün metin yaklaşık iki binyıl önce yazılmıştı. Şimdiye dek bulunan en eski Mısır kozmogoni anlatısının aynı zamanda en felsefisi olması şaşırtıcıdır; çünkü Ptah ruhu ("kalbi") ve sözüyle ("dili") yaratır. "Atum'un görüntüsü altında kalp (= ruh) olarak tecelli eden, dil (= söz) olarak tecelli eden, çok eski tanrı Ptah'tır...." Ptah en büyük tanrı ilan edilmiştir; Atum yalnızca ilk tanrısal çiftin yaratıcısı olarak kabul edilmektedir. "Tanrıları var eden" Ptah'tır. Daha sonra tanrılar "her türlü bitkiye, her türlü taşa, her türlü kile, onun kabartıları (yani toprak) üzerinde biten ve tecelli edebilecekleri her şeye" girerek, görünür bedenlerine bürünmüşlerdir.[12]

Kısacası teogoni ve kozmogoni bir tek tanrının düşüncesinin ve sözünün yaratıcı gücüyle gerçekleştirilmiştir. Kuşkusuz burada Mısır metafizik spekülasyonunun en üstün ifadesi söz konusudur. John Wilson'ın da dikkat çektiği gibi,[13] Mısır tarihinin başlangıcında, Hıristiyanlığın Logos (söz) teolojisine yakın olarak değerlendirilebilecek bir öğreti bulunmaktadır.

Teogoni ve kozmogoniyle karşılaştırıldığında, insanın kökenine ilişkin mitler oldukça siliktir. İnsanlar (*erme*) güneş tanrısı Re'nin gözyaşlarından (*erme*) doğmuştur. Daha geç tarihte (y. MÖ 2000), kriz döneminde oluşturulmuş bir metinde şöyle yazılıdır: "Tanrı'nın sürüsü insanlar, gereçlerle iyi donatılmıştı. O [Güneş-Tanrı] onlar için gök ve yeri yaptı... Burun deliklerini canlandırmak için havayı yaptı, çünkü onlar onun etinden çıkmış kendi suretleriydi. Gökte parlar, onlar için bitkileri ve hayvanları, onları beslemek için kuşları ve balıkları yapar...."[14]

Bununla birlikte Re insanların kendisine karşı fesat kurduğunu keşfedince, onları yok etmeye karar verir. Katliam görevini Hathor üstlenir. Ama tanrıçanın insan ırkını tamamen yok edeceğini anlayan Re, bir kurnazlığa başvurur ve onu sarhoş eder.[15] İnsanların isyanı ve bunun sonuçları mitler çağında yaşandı. Elbette "insanlar" Mısır'ın ilk sakinleriydi; çünkü Mısır oluşturulmuş ilk ülke,

[12] Çeviri Sauneron ve Yoyotte, *a.g.y.*, s. 63-64. Bkz. Morenz'in yorumu, *Religion égyptienne*, s. 216 vd ve özellikle Frankfort, *La Royauté et les Dieux*, s. 51-64.

[13] *ANET*, s. 4.

[14] *Kral Meri-ka-Re İçin Dersler*, bu bölümü çev. Sauneron ve Yoyotte, s. 75-76. Çevirinin tamamı için bkz. Wilson, *ANET*, s. 414-418.

[15] Krş. Wilson tarafından çevrilmiş metin, *ANET*, s. 10-11. Kenan geleneğinde de benzer bir mit bulunur; krş. § 50.

yani Dünyanın Merkeziydi.[16] Ülkenin itiraz edilemeyecek haklara sahip sakinleri yalnızca Mısırlılardı; bu da ülkenin mikrokozmik imgeleri olan tapınaklara yabancıların girişinin neden yasaklandığını açıklar.[17] Daha geç tarihli bazı metinler evrenselcilik eğilimini yansıtır. Tanrılar (Horus, Sekhmet) yalnızca Mısırlıları değil, Filistinlileri, Nübyelileri ve Libyalıları da korur.[18] Bununla birlikte ilk insanların mitsel tarihi önemli bir rol oynamaz. Mucizevi "İlk Çağ" döneminde iki belirleyici an, kozmogoni ve firavunun tahta çıkışıdır.

27. Bedenlenmiş Bir Tanrının Sorumlulukları— Henri Frankfort'un belirttiği gibi,[19] kozmogoni en önemli olaydır, çünkü tek gerçek değişikliği temsil etmektedir: dünyanın su üzerine çıkışı. O zamandan beri yalnızca kozmik hayat ritimlerinde görülen değişikliklerin bir anlamı vardır. Ama bu durumda da farklı döngüler içinde birbirine eklemlenen ve ritimlerin dönemsel tekrarını sağlayan art arda gelmiş anlar söz konusudur: Yıldızların hareketleri, mevsim döngüsü, ayın halleri, bitkilerin büyüme ritmi, Nil'in kabarması ve çekilmesi vb. "İlk Çağ" döneminde kurulmuş mükemmelliği oluşturan da zaten evrensel ritimlerdeki bu dönemsel yinelenmedir. Kargaşa, mükemmel bir biçimde düzenlenmiş değişikliklerin örnek alınacak döngüsüne gereksiz ve dolayısıyla zararlı bir değişim getirir.

Toplumsal düzen kozmik düzenin bir yönünü temsil ettiğine göre, krallığın dünyanın başlangıcından itibaren var olması gerekiyordu. Yaratıcı ilk kral olmuştu;[20] bu görevi oğlu ve ardılı ilk firavuna devretti. Bu yetki devri krallığın tanrısal bir kurum olarak kutsanmasını sağladı. Nitekim firavunun jestleri, tanrı Re'nin veya onun güneş tecellilerinin jestlerini betimlemek için kullanılan terimlerle betimlenir. Yalnızca iki örnek verelim: Re'nin yaratımı kimi zaman kesin

---

[16] Bkz. Morenz tarafından verilen örnekler, *Religion égyptienne*, s. 70 vd. Geleneksel uygarlıklara özgü bir anlayış söz konusudur; krş. Eliade, *Le Mythe de l'Eternel Retour*, s. 17 vd.

[17] Bkz. Morenz'in verdiği örnekler, *a.g.y.*, s. 78 vd.

[18] *Kapılar Kitabı*, Sauneron ve Yoyotte tarafından çevrilmiş parça, *Naissance*, s. 76-77. Diğer kaynaklar için bkz. Morenz, s. 80.

[19] *Ancient Egyptian Religion*, s. 49 vd.

[20] *Ölüler Kitabı*'nda (böl. 17), Tanrı şunu açıklar: "Bir zamanlar Num'un (İlk Okyanus) içinde yalnızken ben Atum'um. İlk tecellisinde, Yaratımını yönetmeye başladığı zamanki Re'yim." Bir tefsir şu açıklamayı ekler: "Bu, Re'nin *kral olarak*, Şu Göğü Yerin üzerine kaldırmadan önce de mevcut olan olarak görünmeye başladığı anlamına gelir" (Frankfort, *Ancient Egyptian Religion*, s. 54-55).

bir ifadeyle özetlenir: "Kaos'un yerine düzeni (*maʿat*) geçirdi." Akenaton'un "sapkınlığı"ndan sonra düzeni yeniden kuran Tutankhamon'dan (krş. § 32) veya II. Pepi'den de aynı terimlerle söz edilir: "Yalanın (kargaşanın) yerine *maʿat*'ı geçirdi." Aynı şekilde *khay* ("parlamak") fiili, hem güneşin yaratılış anında veya her şafakta doğuşunu hem de firavunun taç giyme töreninde, şölenlerde veya özel meclisinde belirişini betimlemek için kullanılır.[21]

Firavun, "gerçek" olarak da çevrilen, ama genel anlamı "iyi bir düzen," dolayısıyla "hukuk," "adalet" olan *maʿat* teriminin kişileşmiş halidir. *Maʿat*, ilk yaratılışa aittir: Bu nedenle altın çağın mükemmelliğini yansıtır. *Maʿat* evrenin ve hayatın temelini oluşturduğu için, ayrı ayrı her birey tarafından da bilinebilir. İlk metinlerde ve sonraki çeşitli çağlara ait metinlerde şöyle açıklamalara rastlanır: "Kalbini *maʿat*'ı bilmeye teşvik et;" "Kalbinde *maʿat*'ın olan şeyi bilesin, senin için doğru olanı yapabilesin diye böyle davranıyorum" veya "Ben *maʿat*'ı seven ve günahtan nefret eden bir adamdım; çünkü (günahın) Tanrı'dan nefret etmek olduğunu biliyordum." Nitekim insanı gerekli bilgilerle ödüllendiren Tanrı'dır. Bir prens "gerçeği (*maʿat*) bilen ve Tanrı'nın eğittiği bir kişi" olarak nitelenir. Bir *Re Duası*'nın yazarı şöyle haykırır: "Kalbime *maʿat* ver!"[22]

Maʿat'ın kişileşmiş hali olarak firavun, bütün uyrukları için en iyi örneği oluşturur. Vezir Rekhmire'nin ifade ettiği gibi, "O eylemleriyle bizi yaşatan bir tanrıdır."[23] Firavunun yaptıkları evrenin ve devletin istikrarını, dolayısıyla hayatın sürekliliğini sağlar. Nitekim kozmogoni her sabah, güneş tanrısının yok etmeyi başaramadığı yılan Apophis'i her "geri püskürtüşünde" yinelenir; kaos (= ilk karanlık) bilkuvve mevcudiyeti temsil ettiği için yok edilemez. Firavunun siyasi etkinliği de Re'nin başarısını yineler: O da Apophis'i "geri püskürtür," başka bir deyişle dünyanın kaos haline geri dönmemesini gözetir. Sınırlarda düşmanlar belirdiğinde bunlar Apophis'le özdeşleştirilecek ve firavunun zaferi Re'nin zaferini yeniden üretecektir (hayatı ve tarihi, ilk örnekler ve kategorilerle yorumlama yönündeki bu eğilim geleneksel kültürlere özgüdür).[24] Kuşkusuz tekil, yinelenemez tarihsel olayların tek başrol oyuncusu firavundu: çeşitli ülkelere yapılan as-

---

[21] Frankfort, *a.g.y.*, s. 54 vd. Başka örnekler için bkz. *La Royauté et les Dieux*, s. 202 vd.

[22] Morenz tarafından çevrilmiş metinler, *Religion égyptienne*, s. 167-170.

[23] Frankfort'a göre, böyle bir anlayış niye hiç halk ayaklanması olmadığını açıklar. Fetret dönemlerindeki (y. MÖ 2250-2040; MÖ 1730-1562) siyasi karışıklıklar sırasında, monarşi kurumu suçlanmamıştı (*Ancient Egyptian Religion*, s. 43).

[24] Bkz. *Le Mythe de l'Eternel Retour*, bölüm 1.

keri seferler, çeşitli halklara karşı kazanılan zaferler vb. Yine de III. Ramses kendi mezarını inşa ettirirken, II. Ramses'in mezar tapınağında yazılı olan fethedilmiş şehir isimlerini kopya ettirdi. "II. Pepi'nin fetihlerinin kurbanları olarak görünen" Libyalılara, Eski Krallık zamanında bile, hâlâ "iki yüzyıl önce Sahure tapınağının kabartmalarında yer alan isimler verilmektedir."[25]

Anıtlardaki ve metinlerdeki betimlemelerden yola çıkarak, firavunların bireysel özelliklerini bilmeye olanak yoktur. A. de Buck birçok karakteristik ayrıntıda, örneğin Megiddo savaşı sırasında III. Tuthmosis'in gösterdiği inisiyatif ve cesarette, üzerinde uzlaşmaya varılmış ideal hükümdar portresinin unsurlarını buldu. Tanrıların temsilinde de aynı kişisizlik eğilimi saptanır. Osiris ve İsis dışındaki diğer tanrılar, ayrı biçimlerine ve işlevlerine karşın, ilahi ve dualarda neredeyse aynı terimlerle anılırlar.[26]

İlke olarak tapımın gereklerinin yerine getirilmesi firavunun göreviydi, ama o işlevlerini farklı tapınakların rahiplerine devrediyordu. Ritüellerin amacı, doğrudan ya da dolaylı olarak, "ilk yaratılış"ın korunması, yani istikrardı. Her Yeni Yılda kozmogoni, Re'nin her günkü zaferinden daha da örnek bir biçimde yineleniyordu;[27] çünkü daha geniş bir zaman döngüsü söz konusuydu. Firavun tahta çıkarken Menes'in *gesta*'sından bölümler: iki ülkenin birleştirilmesi yeniden sunuluyordu. Kısacası devletin kuruluşu ritüel biçiminde yineleniyordu (krş. § 25). Hükümdarın kutsanması töreni, tahta çıkıştan otuz yıl sonra yapılan ve hükümdarın tanrısal enerjisinin yenilenmesini devam ettiren *sed* bayramında tekrarlanıyordu.[28] Bazı tanrılar (Horus, Min, Anubis vb) için yapılan dönemsel bayramlar hakkında ise fazla bir bilgimiz yok. Rahipler bir ayin alayı halinde omuzlarında tanrının heykelini veya kutsal kayığı taşıyarak yürürlerdi; şarkılar, müzik ve dansı da içeren ayin alayı müminlerin alkışları ve haykırışları arasında sürerdi.

Bütün Mısır'da halk arasında en çok sevilen bayramlardan biri olan büyük

---

[25] H. Frankfort, *La Royauté et les Dieux*, s. 30, dipnot 1.

[26] Krş. Min ile Sobek'in karşılaştırılması, Frankfort, *Ancient Egyptian Religion*, s. 25-26. Evreni hareketsiz bir bütünlük içinde, ritmik bir hareket olarak yorumlayan statik bakışın önemini kabul eden Frankfort, tanrıların hayvan biçiminde tecelli etmelerine çok ustaca bir açıklama önermiştir: İnsanlarda bireysel çizgiler figürün biçimsel yapısı karşısında dengeleyici bir kuvvet oluştururken, hayvanlar değişmez, onlar hep kendi cinslerini yeniden üretirler. Bu nedenle hayvan yaşamı, kozmosun statik yaşamını paylaştığı için, Mısırlılara insanüstü görünüyordu, *a.g.y.*, s. 13-14.

[27] Krş. *Le Mythe de l'Eternel Retour*, s. 65 vd. Frankfort, *La Royauté*, s. 205.

[28] Krş. Frankfort, *La Royauté*, s. 122-136. Vandier, *La religion égyptienne*, s. 200-201.

Min bayramını, daha sonra krallık tapımıyla birleştirildiği için daha iyi biliyoruz. Başlangıçta hasat bayramıydı; ayin alayına kral, kraliçe ve bir beyaz boğa katılırdı. Kral bir demet başak keser ve bunları boğaya sunardı; ama ritüelin devamı bilinmemektedir.[29] Tapınakların temel atma ve açılış törenlerine firavun başkanlık ederdi. Ne yazık ki yalnızca bazı simgesel jestlerini biliyoruz: Gelecekte tapınağın yükseleceği yerde açılan çukura "temel emanetleri"ni koyardı (hükümdar tarafından pişirilmiş bir tuğla, külçe altınlar vb); açılışta sağ kolunu kaldırarak anıtı kutsardı vb.

Günlük tapım, tapınağın içinde (*naos*) korunan tanrı heykelinin karşısında gerçekleştirilirdi. Rahip ritüel arınmayı tamamladıktan sonra *naos*'a yaklaşır, kil mührü kırar ve kapıyı açardı. Heykelin önünde secde eder ve tanrıya tapmak için göğe (*naos*) girdiğini açıklardı. Daha sonra heykel, tanrının "ağzını açmak" için, natronla[Φ] arındırılırdı. Ritüelin sonunda rahip kapıyı yeniden kapar, sürgüyü mühürler ve geri geri çekilirdi.[30]

Cenaze tapımına ilişkin bilgiler hissedilir ölçüde daha boldur. Ölüm ve öteki dünya, Mısırlıları Yakındoğu'nun diğer halklarından daha çok uğraştırmıştır. Firavun için ölüm, gökteki yolculuğunun ve "ölümsüzleşmesi"nin başlangıç noktasını oluşturuyordu. Diğer yandan ölüm en tanınmış Mısır tanrılarından birini, Osiris'i doğrudan ilgilendiriyordu.

28. Firavunun Göğe Yükselişi— Yeniden oluşturulabildikleri kadarıyla ölümden sonraki hayata ilişkin en eski inançlar, bütün dünyada yaygın olarak bulgulanan iki geleneğe benziyordu: Ölüler ya yeraltında ya da gökte, daha doğrusu yıldızlarda ikamet ediyordu. Ölümden sonra ruhlar yıldızlara ulaşıyor, onların başsızlık ve sonsuzluğunu paylaşıyorlardı. Gök bir Ana Tanrıça gibi düşünüldüğünden, ölüm yeni bir doğumla, başka bir deyişle yıldızların dünyasında yeniden doğuşla eşdeğerdi. Göğün analığı ölünün ikinci kez doğurulması gerektiği düşüncesini beraberinde getiriyordu: Ölü, gökteki yeniden doğumundan sonra Ana Tanrıça (bir inek biçiminde temsil edilirdi) tarafından emziriliyordu.[31]

---

[29] Gardiner'e göre bu ritüel kraliyet çiftinin törensel birleşmesini de içeriyordu; krş. Frankfort, *La Royauté*, s. 260.

[Φ] Natron veya natrun ya da natrit: Hidratlı doğal sodyum karbonat. Mısır'da monoklinik kristaller halinde bulunur –yn.

[30] A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Egypte*, birçok yerde; Vandier, s. 164 vd.

[31] Bu düşünce, "Anasını dölleyen Boğa" adı verilen ölü firavunun ensest birleşmesini doğ-

Öteki dünya mekânı olarak yeraltının saptanması, neolitik çağ kültürlerinde ağırlıkta olan bir inançtı. Daha hanedan öncesi çağda (yani MÖ 4000'in başlarında), tarımla uyumlu bazı dinsel anlatılar Osiris'in mitsel-ritüel yapısı etrafında eklemlenmişti ve kraliyet tapımı içinde, cinayete kurban giden tek Mısır tanrısı Osiris de yer alıyordu. Ölen bir tanrıyla firavunun ölümsüzleştirilmesini açıklayan ve geçerli kılan güneş teolojisi arasındaki bu buluşmanın sonuçlarını daha ileride inceleyeceğiz.

Piramit Metinleri neredeyse yalnızca kralın ölüm sonrası kaderine ilişkin anlayışları ifade eder. Teologların bütün çabalarına karşın, öğreti tam olarak sistemleştirilememiştir. Koşut ve kimi zaman da karşıt anlayışlar arasında belli bir çelişki olduğu fark edilmektedir. Kalıplaşmış ifadelerin çoğu dünya yaratılmadan önce Ulu Tanrı tarafından yaratılan Atum'un (= Re) oğlu firavunun ölemeyeceğini ısrarla yineler; ama başka metinlerde krala bedeninin çürümeyeceği konusunda güvence verilir. Kuşkusuz henüz yeterince bütünleşememiş iki ayrı dinsel ideoloji söz konusudur.[32] Bununla birlikte kalıplaşmış ifadelerin çoğu firavunun gökteki yolculuğundan söz eder. Firavun, kuş –şahin, balıkçıl, yaban kazı[33]– bir *scarabeus*[*] (366) veya bir çekirge (890-91) vb biçiminde uçar. Rüzgârların, bulutların, tanrıların ona yardım etmesi gerekir. Kral kimi zaman bir merdivenden tırmanarak göğe çıkar (365, 390, 971 vd, 2083). Kral daha göğe çıkarken tanrılaşır ve özü insan soyundan tamamen farklılaşır (650, 809).[34]

Yine de firavunun gökteki yerine ulaşmadan önce, "Kurbanlar Tarlası" adı verilen Doğu'da, bazı sınavlardan geçmesi gerekiyordu. Giriş yolunu "dolambaçlı kıyıları" olan bir göl kesiyordu[35] ve gölden geçişi sağlayan kayıkçı bir yargıç yetkisine sahipti. Kayığa kabul edilmek için bütün arınma ritüellerini tamamla-

---

rulamaktadır; krş. Frankfort, *La Royauté*, s. 244 vd.

[32] Bazı metinler (*Piramit Metinleri*, 2007-9) kralın göğe yükselişini sağlamak için kemiklerinin toplanması ve kollarıyla bacaklarındaki sargıların çözülmesi gerektiğini öğretir. Vandier, burada bir Osiris mitsel-ritüelinin söz konusu olduğunu göstermiştir (*Religion égyptienne*, s. 81).

[33] *Piramit Metinleri*, 461-3, 890-91, 913, 1048.

[*] Bokböceği, Eski Mısır'da *kheper* –çn.

[34] Metinleri alıntılayan Vandier, s. 78. Ayrıca bkz. Breasted'in çevirdiği bölümler (*Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, s. 109-115, 118-120, 122, 136). Bu bölümlere bizim hazırladığımız antoloji içinde de yer verilmiştir, *From Primitives to Zen*, s. 353-355.

[35] *Piramit Metinleri*, 2061.

mış olmak[36] ve özellikle de erginlenme yapısında bir sorgulamayı yanıtlamak, yani parola yerine geçen bazı kalıplaşmış ifadelerden oluşan yanıtları söylemek gerekiyordu. Kral kimi zaman savunma söylevlerine (1188-89) veya büyüye (492 vd), hatta tehdide başvuruyordu. Tanrılara (özellikle Re, Thot ve Horus'a) yakarıyor veya güneşin her gün aralarından doğduğu iki *sycomorus*'tan (firavuninciri) kendisini "Kamışlar Tarlası"na geçirmelerini istiyordu.[37]

Firavun gökyüzüne vardığında güneş-tanrı tarafından zafer alaylarıyla karşılanır ve onun ölüme karşı kazandığı zaferi duyurmak için dünyanın dört bir tarafına haberciler gönderilirdi. Kral yeryüzündeki varoluşunu gökte de sürdürürdü: Tahta oturur, kendisine saygılarını sunan uyruklarını kabul eder, yargılamaya ve emirler vermeye devam ederdi.[38] Çünkü güneş ölümsüzlüğünden yararlanan tek kişi firavun olsa da, bazı uyruklarıyla, öncelikle de aile üyeleri ve yüksek rütbeli memurlarla çevrelenmişti.[39] "Şereflendirilmişler" adı verilen bu kişiler yıldızlarla özdeşleştirilirdi. Vandier'ye göre: "*Piramit Metinleri*'nde yıldızlara ilişkin bölümler olağanüstü nitelikte bir şiirin derin izlerini taşır: Bu bölümlerde, gizemin içinde kolaylıkla dolaşan ilkel bir halkın basit ve kendiliğinden imgelemiyle karşılaşılır...."[40]

Daha önce de belirttiğimiz gibi, *Piramit Metinleri*'ndeki soteriyolojik* öğreti her zaman kendi içinde tutarlı değildir. Firavunu Re ile özdeşleştiren güneş teolo-

---

[36] *Piramit Metinleri*, 519, 1116.

[37] Vandier, *Religion égyptienne*, s. 72. Daha ayrıntılı bir anlatım için, Breasted, *Development*, s. 103 vd ve R. Weill, *Le champ des roseaux et le champ des offrandes*, s. 16 vd. Birçok arkaik gelenekte bu tür sınavlar bilinmektedir. Bunlar, bazı ritüelleri ve bazı konularda belli bir eğitimi (ölüm mitolojisi ve coğrafyası, gizli formüller vb) içeren bir ön-erginlenme varsayımını gerekli kılar. *Piramit Metinleri*'ndeki bazı imalar, bazı gizli bilgiler sayesinde ayrıcalıklı bir kader elde edilmesine ilişkin en eski yazılı belgeleri oluştururlar. Burada, bilinemeyecek kadar eski bir zamana ait ve hanedan öncesi neolitik çağa ait kültürler tarafından da paylaşılan bir mirasın söz konusu olduğuna kuşku yoktur. Erginlenmeye ilişkin bu imalar aslında Mısır krallık ideolojisi içinde gereksiz bir kalıntı durumundadır; çünkü tanrının oğlu ve insan suretinde görünen bir tanrı olarak, firavunun gökyüzü cennetine girme hakkını almak için erginlenme sınavlarından geçmeye ihtiyacı yoktu.

[38] *Piramit Metinleri*, 1301, 1721; 134-5, 712-3, 1774-6, alıntılayan Vandier, *Religion égyptienne*, s. 79. Bkz. Breasted tarafından çevrilmiş ve yorumlanmış diğer metinler, *Development*, s. 118 vd.

[39] Yani firavun mezarlarının yakınına gömülenler.

[40] *Religion égyptienne*, s. 80.

* Soteriyoloji: (Yun. *sōtēria*, 'selamet') Selamet öğretisi –yn.

jisi, onun ayrıcalıklı varoluş biçimi üzerinde duruyordu: Firavun, Ölülerin Hükümdarı Osiris'in yetki alanına girmiyordu. "Sen gökte göğün yıldızları arasında kendine yer açarsın, çünkü sen bir yıldızsın ... Osiris'e yukarıdan bakarsın, ölmüşlere hükmedersin, onlardan uzakta durursun, sen asla onlardan değilsin."[41] "Re-Atum seni, kalbini yargılamayan ve senin kalbin üzerinde gücü olmayan Osiris'e teslim etmez.... Osiris sen onu ele geçiremeyeceksin, oğlun (Horus) onu ele geçiremeyecek...."[42] Hatta bazı başka metinler bu konuda saldırgandır; cinayete kurban giden ve suya atılan Osiris'in ölü bir tanrı olduğunu hatırlatırlar. Bununla birlikte bazı bölümler de firavunun Osiris'le özdeşleştirildiğini ima eder. Şöyle ifadelere rastlanır: "Nasıl ki Osiris yaşıyor, Kral Unas da yaşıyor, nasıl ki Osiris ölmez, Kral Unas da ölmez."[43]

29. Osiris, Öldürülen Tanrı— Bu tür ifadelerin anlamını değerlendirebilmek için, Osiris mitlerini ve Osiris'in dinsel işlevini kısaca anlatmalıyız. Önce Osiris mitinin, Plutarkhos (MS II. yüzyıl) tarafından *De Iside et Osiride* [*Isis ve Osiris*] adlı eserinde aktarılan en eksiksiz versiyonunu hatırlatalım; çünkü kozmogoni konusunda da belirttiğimiz gibi (§ 26), Mısır metinleri yalnızca münferit olayları kaynak alırlar. Osiris'in en sonunda kazandığı zaferden önceki gerilimler ve bağdaştırmacılıklarla açıklanabilir bazı tutarsızlık ve çelişkilere karşın, ana mit yine de kolaylıkla yeniden oluşturulabilir. Bütün söylencelere göre, Osiris Mısır'ı yönetirken gösterdiği güç ve adaletle meşhur olmuş, efsanevi bir kraldı. Erkek kardeşi Seth ona tuzak kurup öldürmeyi başardı. Osiris'in eşi, "büyük büyücü" İsis, ölü Osiris'ten hamile kalmayı başardı. İsis, cesedi gömdükten sonra Nil deltasına sığındı; orada sık papirüs kümeleri arasına gizlenip oğlu Horus'u dünyaya getirdi. Horus büyüyünce Ennead'ın tanrılarına haklarını kabul ettirdi ve amcasına saldırdı.

Başlangıçta Seth onun bir gözünü çıkarmayı başardı,[44] ama kavga sürdü ve sonunda zaferi Horus kazandı. Gözünü geri aldı ve onu Osiris'e sundu (Osiris hayata böyle geri döndü[45] vb). Tanrılar Seth'i kendi kurbanını taşımaya mahkûm etti-

---

[41] *Piramit Metinleri*, 251.

[42] *Piramit Metinleri*, 145-146, çev. Weill, s. 116.

[43] *Piramit Metinleri*, 167 vd.

[44] *Piramit Metinleri*, 1463.

[45] *Piramit Metinleri*, 609 vd.

ler[46] (örneğin Seth, Nil üzerinde Osiris'i taşıyan kayığa dönüştü). Ama Apophis gibi Seth de kesin olarak yok edilemez, çünkü o da ortadan kaldırılması olanaksız bir gücü temsil eder. Zaferden sonra Horus ölüler diyarına indi ve müjdeyi verdi: Babasının meşru vârisi olarak kabul edildi ve kral olarak kendisine taç giydirildi. Osiris'i de böyle "uyandırdı": Metinlere göre, "onun ruhunu harekete geçirdi."

Dramın özellikle bu son perdesi Osiris'e özgü varoluş biçimini aydınlatmaktadır. Horus onu bilinçsiz bir uyuşukluk hali içinde bulur ve yeniden canlandırmayı başarır. "Osiris! Bak! Osiris! Dinle! Ayağa kalk! Diril!"[47] Osiris hiçbir zaman hareket halinde tasvir edilmez; o bize hep güçsüz ve edilgen bir durumda gösterilir.[48] Horus taç giydikten, yani kriz ("kaos") dönemine son verdikten sonra onu diriltir: "Osiris! Sen gittin, ama geri geldin; uyudun, ama uyandırıldın; Öldün, ama şimdi yeniden yaşıyorsun."[49] Bununla birlikte Osiris "tinsel bir kişilik" (= ruh) ve hayat enerjisi olarak dirilmiştir. Bundan böyle bitkilerin bereketini ve bütün üreme güçlerini o sağlayacaktır. O, bütün yeryüzü olarak betimlenir veya dünyayı kuşatan okyanusa benzetilir. MÖ 2750'ye doğru Osiris bereket ve büyüme kaynaklarını simgelemeye başlamıştır.[50] Başka bir deyişle, öldürülen Kral (= ölen firavun) Osiris, oğlu Horus'un (tahta çıkan firavun tarafından temsil edilmektedir) yönettiği krallığın refahını sağlar.

Re, firavun ve Osiris-Horus çifti arasındaki ilişkiler ana hatlarıyla anlaşılmaktadır. Güneş ve kral mezarları kutsallığın başlıca iki kaynağını oluşturuyordu. Güneş teolojisine göre, firavun Re'nin oğluydu; ama madem ki ölen hükümdarın (= Osiris) yerini almıştı, hüküm süren firavun aynı zamanda Horus'tu. Mısır dinsel düşüncesinin bu iki doğrultusu, "güneşleştirme" ve "Osirisleştirme" arasında-

---

[46] *Piramit Metinleri*, 626-27, 651-52 vb. Plutarkhos'un üzerinde durduğu bir değişkeye göre, Seth Osiris'in cesedini 14 parçaya ayırdı ve bunları farklı yerlere attı (krş. *Piramit Metinleri*, 1867). Ama İsis onları yeniden buldu (bir balık tarafından yutulan cinsel organı dışında) ve bulduğu yerde toprağa gömdü; bu durum, içinde bir Osiris mezarı olduğu söylenen çok sayıda tapınak bulunmasını açıklar. Bkz. A. Brunner, "Zum Raumbegriff der Aegypter," s. 615.

[47] *Piramit Metinleri*, 258 vd.

[48] Ancak IX.-X. Hanedan metinlerinde kendi adına konuşmaya başlar; krş. Rundle Clark, *Myth and Symbol in Ancient*, s. 110.

[49] *Piramit Metinleri*, 1004 vd.

[50] Krş. Frankfort, *La Royauté*, s. 256 vd (buğday tanesindeki ve Nil'deki Osiris).

ki gerilim[51] krallık işlevinde kendini açığa vurur. Daha önce gördüğümüz gibi, Mısır uygarlığı Yukarı ve Aşağı Mısır'ın tek bir krallık halinde birleşmesinin sonucuydu. Başlangıçta Re, altın çağ Hükümdarı olarak kabul edilmişti; ama Orta Krallık'tan (y. MÖ 2040-1730) itibaren bu rol Osiris'e geçti. Krallık ideolojisinde sonunda Osirisçi yaklaşım ağır bastı; çünkü Osiris-Horus soy zinciri hanedanın sürekliliğini güvence altına alıyor ve ayrıca ülkenin refahını sağlıyordu. Osiris, evrensel bereket kaynağı olarak, oğlunun ve onun ardılının saltanatını zenginleştiriyordu.

Orta Krallık dönemine ait bir metin Osiris'in bütün yaratılışın kaynağı ve temeli olarak yüceltilmesini hayran olunacak bir güzellikte ifade eder: "İster yaşayayım, ister öleyim, Osiris'im ben. Senin içine girer ve senin aracılığınla görünürüm yeniden; sende çürürüm ve sende büyürüm.... Tanrılar bende yaşar, çünkü ben onların dayandığı buğday başağında yaşarım ve büyürüm. Toprağı örterim ben; ister yaşayayım ister öleyim, Arpa'yım ben, yok edilmem. Ben Düzen'in içine girdim... Düzen'in Efendisi oldum, Düzen'in içinde zuhur ederim ben...."[52]

Artık bedenlenmiş bir varoluşun bir tür aşkın değişimi olarak kabul edilen ölüme, gözü pek bir biçimde değer kazandırılması söz konusudur. Ölüm, anlamsızlık dünyasından anlam dünyasına geçişi tamamlar. Mezar insanın görünüm değişiminin, aşkın bir görünüme ulaşmasının (*sakh*) tamamlandığı yerdir; çünkü ölü bir *Akh*, "aşkın görünümlü ruh" haline gelir.[53] Bizim konumuz açısından önemli olan, Osiris'in yalnızca hükümdarlar değil, her birey için de giderek örnek tip haline gelmesidir. Osiris tapımı kuşkusuz Eski Krallık döneminde de halk içinde yaygındı; bu da, Heliopolisli teologların direnişine karşın, Osiris'in *Piramit Metinleri*'nde yer almasını açıklar. Ama biraz sonra anlatacağımız ilk ciddi kriz, Mısır uygarlığının klasik çağına birdenbire son vermişti. Düzen yeniden

---

[51] Belli bir bakış açısından ölmüş bir tanrı (Osiris) ile ölen bir tanrı (Re) arasındaki rekabetten söz edilebilir; çünkü güneş de her akşam "ölüyor," ama ertesi gün şafakla yeniden doğuyordu.

[52] *Lahit Metinleri*, 330; çev. Rundle Clark, s. 142.

[53] Frankfort, *Ancient Egyptian Religion*, s. 96, 101. Tabutuna konan ölünün aslında annesinin, gök tanrıçası Nut'un kollarına konduğunu hatırlatalım: "Sen onun bir sıfatı olan Tabut içinde, annen Nut'a verildin" (*Piramit Metinleri*, 616). Bir diğer metin Nut'u, ölünün yeni bir hayata uyanmayı beklerken uyuduğu bir yatağa benzetir. (*Piramit Metinleri*, 741). Tabutun dört kenarı İsis, Nephtys, Horus ve Thoth olarak kişileştirilmiştir; tabanı yer tanrısı Geb ve kapağı gök tanrıçasıyla özdeşleştirilir. Böylelikle tabutu içindeki ölünün etrafı bütün evrenin kişileştirmeleriyle çevriliydi; krş. A. Piankoff, *The Shrines of Tut-Ankh-Amon*, s. 21-22.

kurulduğunda, ahlaki kaygıların ve dinsel umutların odak noktasında Osiris karşımıza çıkıyor. Bu, "Osiris'in demokratikleştirilmesi" adı verilen bir sürecin başlangıcıdır.

Gerçekten de firavunların yanı sıra, başka birçok kişi Osiris'in dramına ve tanrılaştırılmasına ritüel biçiminde katılımı vazetmektedir. Eskiden firavunlar için dikilen piramitlerin içindeki gizli lahit odalarının duvarlarına yazılan metinler, artık soyluların, hatta hiçbir ayrıcalığı bulunmayan sıradan kişilerin lahitlerinin içine kopya edilmektedir. Osiris, ölümü yenmek isteyen herkes için bir örnek haline gelir. Bir *Lahit Metni* (IV, 276 vd) şu açıklamayı yapar: "Sen, kalbin (ruhun) seninle olduğu sürece, artık bir kral oğlu, bir prenssin." Ölüler Osiris örneğini izleyerek ve onun yardımıyla "ruhlar"a, yani kendi bütünlüğünü koruyan ve bu nedenle yok edilemez hale gelen tinsel varlıklara dönüşmeyi başarırlar. Öldürülen ve parçalanan Osiris, İsis tarafından "yeniden oluşturulmuş" ve Horus tarafından canlandırılmıştı. Böylelikle yeni bir varoluş biçimi başlattı: Güçsüz bir gölgeyken, "bilen" bir "kişi," gereğince erginlenmiş bir tinsel varlık oldu.[54] Helenistik çağın İsis ve Osiris *mysteria*'ları da muhtemelen benzer düşünceleri geliştirmişlerdir. Osiris, ölülerin yargıcı işlevini Re'den alır; bir saraya veya İlk Tümseğe, yani "Dünyanın Merkezi"ne yerleşmiş Adaletin Efendisi olur. Bununla birlikte, ileride göreceğimiz gibi (§ 33), Orta Krallık ve İmparatorluk dönemlerinde Re-Osiris gerilimine bir çözüm getirilecektir.

30. Fetret Dönemi: Anarşi, Umutsuzluk ve Mezar Ötesi Hayatın "Demokratikleşmesi"— II. Pepi, VI. Hanedanın son firavunuydu. Onun ölümünden kısa bir süre sonra, MÖ 2200'e doğru, Mısır bir iç savaşla ciddi biçimde sarsıldı ve devlet çöktü. Merkezi iktidarın zayıflaması, oligarşinin kimi güçlü üyelerinin hırslarını kamçıladı. Bir süre anarşi ülkeyi kasıp kavurdu. Bir ara Mısır iki krallığa bölündü: Başkenti Herakleopolis* olan Kuzey Krallığı ve başkenti Teb[**] olan Güney Krallığı. İç savaş Teblilerin zaferiyle sona erdi ve XI. Hanedanın son firavunları ülkeyi birleştirmeyi başardılar. Tarihçilerin birinci fetret dönemi dedikleri dönem MÖ 2050'de XII. Hanedanın başa geçmesiyle son buldu. Merkezi iktidarın

---

[54] Horus öte dünyaya inip Osiris'i diriltiğinde, onu "bilgi" gücüyle ödüllendirdi. Osiris "bilmediği için" kolaylıkla kurban olmuştu, Seth'in gerçek doğasını bilmiyordu; krş. Clark tarafından çevrilmiş ve yorumlanmış metinler, *Myth and Symbol*, s. 114 vd.

* Het-nen-nesut, günümüzde Ahnesü'l-Medine –çn.

** Uaset veya Niut –çn.

yeniden kurulması gerçek bir rönesansı başlattı.

Ölüm sonrası hayatın "demokratikleşmesi" fetret döneminde ortaya çıktı: Soylular yalnızca firavunlar için yazılmış *Piramit Metinleri*'ni lahitlerinin üzerine kopya ettiriyorlardı. Aynı zamanda Mısır tarihinde, firavunun zayıflık, hatta ahlaksızlıkla suçlandığı tek dönem bu oldu. Çok ilginç birçok edebi eser sayesinde, kriz sırasında yaşanan derin dönüşümler takip edilebilir. En önemli metinler şu isimlerle bilinir: *Kral Merikare İçin Dersler*; *Peygamber İpu-wer'in Uyarıları*; *Harpçının Şarkısı*; *Yorgun Bir Adamın Ruhuyla Tartışması*. Bu eserlerin yazarları geleneksel otoritenin yıkılmasının yol açtığı felaketlere ve özellikle de insanları kuşkuculuğa, umutsuzluğa, hatta intihara sürükleyen haksızlıklara ve suçlara değinirler. Ama bu belgeler aynı zamanda içsel nitelikte bir değişime de işaret ederler. En azından bazı ileri gelenler kendilerini felaketteki sorumlulukları hakkında sorgulamakta ve suçlu olduklarını duraksamadan kabul etmektedirler.

İpu-wer adında biri, firavunun karşısına çıkıp ona felaketin boyutlarını anlatır. "İşte, birkaç sorumsuz tarafından ülkenin krallığı çalındı! İşte, insanlar ... İki Ülke'yi barışa kavuşturmuş krallık uraeus'una karşı isyan ediyorlar.... Krallık Konutu bir saat içinde yerle bir edilebilir!" Eyaletler ve tapınaklar iç savaş yüzünden vergilerini ödemiyorlardı. Piramitlerdeki mezarlar vahşice yağmalanmıştı. "Kral, yoksullar tarafından alınıp götürüldü. İşte, bir (tanrısal) şahin gibi gömülen, şimdi (basit) bir cenaze arabası üstünde yatıyor; piramidin gizli odası artık boş kaldı." Bununla birlikte "peygamber" İpu-wer konuştukça cüretlenmeye başladı ve sonunda firavunu genel anarşiden ötürü kınadı; çünkü kral halkının çobanı olmalıydı, ama onun saltanatı ölümü tahta çıkarmıştı. "Yetke ve adalet seninle birlikte; ama sen ülkenin her yerine kavga gürültüleriyle birlikte karmaşayı yerleştiriyorsun. İşte herkes komşusuna saldırıyor; insanlar senin onlara buyurduğunu yerine getiriyorlar. Bu da gösteriyor ki bu durumu senin davranışların yaratmıştır ve senin ağzından çıkan sözler yalandır."[55]

Aynı dönemin krallarından biri, oğlu Merikare için bir eser yazdı. Günahlarını alçakgönüllülükle kabul ediyordu: "Mısır, nekropollerde bile dövüşüyor ... ve ben de aynı şeyi yaptım!" Ülkenin başına "benim davranışlarım yüzünden" felaketler geldi "ve ben (yaptığım kötülüğü) ancak yaptıktan sonra öğrendim!" Oğluna "yeryüzünde yaşadığı sürece adaletli (*ma*ʿ*at*) davranmasını" öğütler. "Yılların uzunluğuna güvenme, çünkü (seni ölümden sonra yargılayacak olan) yargıçlar bü-

---

[55] *İpu-wer'in Uyarıları*, çev. Wilson, *ANET*, s. 441-444; Erman-Blackman, *The Ancient Egyptians*, s. 92 vd.

tün hayatı bir saat sürmüşçesine değerlendirirler..." İnsanın yanında yalnızca kendi davranışları kalır. Bu nedenle "kötülük etme." Taştan bir anıt dikeceğine, "öyle davran ki anıtın sana duyulan sevgiyle ayakta kalsın." "Herkesi sev!" Çünkü tanrılar adalete adaklardan daha çok değer verirler. "Ağlayanı teselli et ve dul kadını ezme. Bir adamı babasının mülkünden atma.... Haksız cezalar verme. Öldürme!..."[56]

Mısırlıları özellikle belli bir "vandallık" üzüntüye boğmuştu: İnsanlar ataların mezarlarını yıkıyor, cesetleri sağa sola atıyor ve taşları kendi mezarları için alıp götürüyorlardı. Ipu-wer'in belirttiği gibi: "birçok ölü nehre gömüldü. Nehir bir mezar oldu...." Ve kral, oğlu Merikare'ye şunu öğütlüyordu: "Bir başkasının anıtına zarar verme.... Kendi mezarını harabelerden inşa etme!" *Harpçının Şarkısı* mezarların yağmalanmasına ve yıkılmasına tamamen farklı nedenlerle değinir. "Eskiden yaşamış ve piramitlerinde yatan tanrılar (yani krallar) ve onların piramitlerine gömülü kutsallaştırılmış ölüler (yani soylular)– onların evleri artık yok! Bak neler yaptılar onlara!... Duvarlar yıkılmış ve artık evleri yok, sanki hiç varolmamışlar gibi!" Ama şiirin yazarına göre bu suçların, ölümün anlaşılmaz gizemini bir kez daha doğrulamaktan başka bir anlamı yoktur. "Oradan kimse geri gelmiyor ki, ne halde olduklarını anlatabilsin ve nelere gereksinim duyduklarını bize söyleyebilsin; biz de onların gittiği yere yol alıncaya kadar kalplerimizi yatıştıracak bir şeyler söyleyecek birileri gelmiyor geri." Bu nedenle Harpçı şu sonuca varır: "Yaşadığın sürece isteklerinin peşinden git.... Kalbinin eriyip tükenmesine izin verme...."[57]

Bütün geleneksel kurumların yıkılması bir yandan bilinemezcilik ve kötümserlik, diğer yandan da derin umutsuzluğu gizlemeyi başaramayan bir zevk yüceltimi şeklinde yansır. Tanrısal krallığın yaşadığı fetret dönemi, kaçınılmaz olarak ölümün dinsel değerini yitirmesine yol açar. Firavun bedenlenmiş bir tanrı olarak davranmadığı için, her şey yeniden sorgulanır; ilk sorgulanan da hayatın anlamı ve dolayısıyla mezar ötesi hayatın gerçekliğidir. *Harpçının Şarkısı* geleneksel değerlerin çökmesiyle ortaya çıkmış başka umutsuzluk krizlerini –İsrail, Yunanistan, eski Hindistan– hatırlatır.

Kuşkusuz en dokunaklı metin *İntihar Üzerine Tartışma*'dır. Umutsuzluğa boğulmuş bir adamla ruhu (*ba*) arasındaki diyalogdur bu. Adam ruhunu intiharın

---

[56] Çev. Wilson, *ANET*, s. 414-418; Erman-Blackman, s. 72 vd.

[57] Çev. Wilson, *ANET*, s. 467; ayrıca krş. Breasted, *Development of Religion and Thought*, s. 183; Erman-Blackman, s. 132 vd.

yararına ikna etmeye çalışır. "Bugün kiminle konuşabilirim ben? Kardeşler kötü, dünün yoldaşları sevmez olmuş birbirini.... Kalplerin gözü doymuyor: herkes komşusunun malına el koyuyor.... Doğru insan kalmamış. Ülke haksızlık tarlalarını sürenlere terk edilmiş.... Toprağın üzerinde sinsi sinsi dolaşan günahın sonu yok." Bu felaketlerin ortasında, ölüm ona arzulanacak bir şey olarak gözüküyor: Ölüm içini unutulmuş ya da az bilinen mutluluklarla dolduruyor. "Ölüm bugün benim önümde hastanın beklediği derman gibi... mersin ağacı baharı gibi ... nilüfer çiçeklerinin ıtırı gibi ... yağmurdan sonra (tarlaların) kokusu gibi .... yıllar süren esaretin ardından bir adamın duyduğu yakıcı sıla hasreti gibi...." Ruhu (*ba*) ona önce intihar ederse gömülemeyeceğini ve kendisine cenaze töreni yapılamayacağını hatırlatır; daha sonra adamı tensel zevklerin peşine düşüp kaygılarını unutmaya ikna etmeye çabalar. En sonunda ruh, adam intihar etmeyi seçse bile onun yanında kalacağına güvence verir.[58]

Orta Krallık firavunlarının egemenliğinde (MÖ 2040-1730) siyasi birlik yeniden kurulduktan çok sonraları bile, fetret döneminin edebi eserleri okunmaya ve çoğaltılmaya devam etti. Bu metinler yalnızca büyük krizin benzersiz tanıklıkları değildi; Mısır dinsel düşüncesinin o dönemden sonra sürekli güçlenen bir eğilimini de yansıtıyorlardı. Kısaca betimlenmesi oldukça güç bir düşünce akımı söz konusuydu; başlıca ayırt edici özelliği ise, mükemmel örneği oluşturan firavun kişiliğinin düşünsel bir kopyası olarak insan kişiliğine verilen önemdi.

31. "Güneşle Özdeşleştirme" Teolojisi ve Siyaseti— Orta Krallık, aşağı yukarı hepsi XII. Hanedandan gelme bir dizi mükemmel hükümdar tarafından yönetildi. Onların egemenliğinde Mısır bir ekonomik büyüme ve uluslararası büyük saygınlık dönemi yaşadı.[59] Firavunların taç giyme törenleri sırasında seçtikleri isimler, onların insanlara ve tanrılara karşı adaletle (*maʿat*) davranma isteğini yansıtmaktadır.[60] Hermopolis'te tapılan sekiz tanrıdan biri olan Amon, XII. Hanedan döneminde Amon-Re adıyla en üstün tanrı konumuna yükseldi (Hanedanın kuru-

---

[58] Çev. Wilson, *ANET*, s. 405-407; krş. Breasted, *Development*, s. 189 vd; Erman-Blackman, s. 86 vd.

[59] Farklı bölgelerin yöneticilerinin yerel egemenliklerini koruduğu da hesaba katılırsa, bu sonucun ne denli övgüye değer olduğu anlaşılır.

[60] Bkz. Wilson'ın verdiği örnekler, *The Culture of Ancient Egypt*, s. 133. Mısırlıların yalnızca kendilerini *gerçek* insanlar olarak görmeye devam ettikleri doğrudur; yabancılar hayvanlarla özdeşleştiriliyordu ve bazı durumlarda kurban edilebiliyorlardı (krş. Wilson, *a.g.y.*, s. 140).

cusunun adı Amenemhet, "Amon en başta" idi). "Gizli" tanrı (§ 26), tam anlamıyla "görünür" tanrı olan güneşle özdeşleştirildi. Amon "güneşleştirilme" sayesinde İmparatorluk'un evrensel tanrısı oldu.

Bu imparatorluk –aslında bu adı almaya layık tek dönem– çelişkili gözükse de, XII. Hanedanın sona erişinden sonra patlak veren ikinci bir krizin gecikmiş, ama kaçınılmaz sonucuydu. Hyksosların MÖ 1674'teki istilasına kadar çok sayıda hükümdar hızla birbirini izledi. Devletin Hyksos saldırısından daha iki kuşak önce parçalanmasının nedenleri bilinmiyor. Ama her ne olursa olsun Mısırlılar, at, savaş arabası, zırh ve gelişmiş yaylar kullanan bu korkutucu savaşçıların saldırısına zaten uzun süre dayanamazlardı. Hyksosların tarihi yeterince bilinmiyor;[61] ama Mısır'a doğru ilerlemelerinin MÖ XVII. yüzyılda Yakındoğu'yu sarsan göçlerin bir sonucu olduğuna kuşku yok.

Fatihler zaferi kazandıktan sonra Nil deltasına yerleştiler. Aşağı Mısır'ın büyük bir bölümünü kendilerine bağımlı Mısırlılar aracılığıyla başkentleri Avaris'ten yönettiler; ama firavunların bir haraç karşılığında Yukarı Mısır'da tahtta kalmasına izin verme hatasına düştüler. Hyksoslar bazı Suriye tanrılarını, en başta da Baal'i ve Seth'le özdeşleştirdikleri Teşub'u getirdiler. Osiris'in katilinin en yüce tanrı konumuna yükseltilmesi kuşkusuz ağır bir hakaretti. Bununla birlikte, Nil deltasında Seth tapımının daha IV. Hanedan zamanında da görüldüğünü belirtmek gerek.

Mısırlılara göre, Hyksosların istilası anlaşılması zor bir felaketi temsil ediyordu. Tanrılar tarafından önceden takdir edilmiş ayrıcalıklı konumlarına duydukları güven ağır bir yara aldı. Üstelik, Nil deltası Asyalılar tarafından sömürgeleştirilirken, kendi müstahkem mevkilerine çekilmiş fatihler Mısır uygarlığını küçümseyerek görmezden geliyorlardı. Ama Mısırlılar derslerini almıştı. Yavaş yavaş fatihlerin silahlarını kullanmayı öğrendiler. Çöküşten bir yüzyıl sonra (yani y. MÖ 1600'de), XVII. Hanedandan bir firavunun hüküm sürdüğü Teb kurtuluş savaşını başlattı. Kesin zafer,[62] XVIII. Hanedanın tahta çıkışı (MÖ 1562-1308) ve

---

[61] Bu terimin etimolojik kaynağı Mısır dilidir: *hikau khasut*, "yabancı ülkelerin yöneticisi." Bilinen isimlerin çoğu Sami kökenlidir, ama Hurri kökenli isimler de saptanmıştır. O çağa ait hiçbir Mısır belgesinde Hyksoslardan söz edilmemektedir. Müstahkem şehirleri Tanis'in adı XIX. Hanedan dönemine ait bir metinde ve aynı döneme doğru yazılmış bir halk masalında geçmektedir. Tahmin edilebileceği gibi, fatihler (Mısırlıların gözünde "barbarlar") kaos'un simgesi yılan Apophis'le özdeşleştirilmişti.

[62] Hiçbir resmi belge Hyksosların kovulmasını kayda geçirmemiştir. Tek tanıklık kurtuluş savaşına katılmış mütevazı bir savaşçının kısa özyaşam öyküsüdür; bu metin Breasted

İmparatorluk'un kurulmasıyla çakıştı.

Kurtuluş, milliyetçiliğin ve yabancı düşmanlığının yükselmesi şeklinde yansıdı. Hyksoslara karşı duyulan intikam açlığının giderilebilmesi için en az bir yüzyıl geçmesi gerekti. Başlangıçta hükümdarlar misilleme akınlarına girişiyorlardı. Ama III. Tuthmosis MÖ 1470'te eski Hyksos müstahkem kentlerine düzenlediği saldırıyla, Asya'ya yapılan askeri seferler dizisini başlattı. Yabancı işgalinin doğurduğu güvensizlik duygusunun kaybolması uzun süre aldı. III. Tuthmosis sonunda bir imparatorluk ortaya çıkaran fetih dizisine, dış saldırılar karşısında Mısır'a dokunulmazlık kazandırmak için girişmişti. Belki de saltanatının ilk 22 yılında yaşadığı doyumsuzluklar da onun askeri hırslarını bilemişti; çünkü bu 22 yıl boyunca gerçek hükümdar, teyzesi ve kayınvalidesi olan Hatşepsut'tu. Bu çok yetenekli kraliçe, kültürel ve ticari yayılmayı fetih savaşlarına tercih ediyordu. Ama Hatşepsut iktidardan düştükten yalnızca onbeş gün sonra, Tuthmosis Filistin ve Suriye yoluna koyulmuştu –"asileri" kırmak için. Kısa bir süre sonra Megiddo'da zafer kazandı. Tuthmosis'in yeniklere cömert davranması imparatorluğun geleceği açısından bir şans oldu.

Bu bir yanıyla Mısır'ın kendi içine kapanmasının sonu, ama diğer yandan geleneksel Mısır kültüründeki gerilemenin de başlangıcıydı. İmparatorluk görece kısa sürmesine karşın, geri dönülmez etkiler yarattı. Mısır izlediği uluslararası siyasetin sonucunda, yavaş yavaş kozmopolit bir kültüre açıldı. Megiddo zaferinden yüzyıl sonra, her yerde, hatta yönetimde ve kraliyet konutlarında bile "Asyalılar"ın kitlesel varlığı bulgulanmıştır.[63] Birçok yabancı tanrı hoş görülmekle kalmıyor, milli tanrılarla da özdeşleştiriliyordu. Üstelik yabancı ülkelerde de Mısır tanrılarına tapılmaya başlanmış ve Amon-Re evrensel bir tanrı haline gelmişti.

Amon'un güneşleştirilmesi hem bağdaştırmacılığı hem de güneş tanrısının yeniden birinci sıraya yükseltilmesini kolaylaştırmıştı; çünkü bütün dünyada ulaşılabilen ve anlaşılabilen tek tanrı güneşti.[64] Amon-Re'yi evrensel yaratıcı ve evrenin egemeni olarak yücelten en güzel ilahiler "imparatorluk" döneminin başlangıcında yazılmıştı. Diğer yandan güneş tanrısına sözcüğün tam anlamıyla En Üstün Tanrı olarak tapılması belli bir dinsel birliği de hazırlıyordu: Nil vadisinden Su-

---

tarafından çevrilmiştir, *Ancient Records of Egypt*, c. II, s. 1 vd; ayrıca bkz. Wilson, *The Culture of Ancient Egypt*, s. 164-165.

[63] Bkz. Wilson,*Culture*, s. 189 vd.

[64] Başka yerlerde incelediğimiz nedenlerden ötürü (§ 20; ayrıca bkz. *Dinler Tarihine Giriş*, § 14, 30), gök tanrıları *deus otiosis* haline gelmişlerdi.

riye ve Anadolu'ya kadar tek ve aynı tanrısal gücün üstünlüğü giderek öne çıkıyordu. Mısır'da evrenselci eğilimli bu güneş teolojisi, kaçınılmaz olarak siyasi nitelikte gerilimlerin de içine sürükleniyordu. XVIII. Hanedan boyunca Amon-Re tapınakları kayda değer ölçüde büyütüldü ve gelirleri on katına çıktı. Hyksos işgalinin ve özellikle de Mısır'ın Teb'li bir firavun tarafından kurtarılmasının bir sonucu olarak, tanrılar devlet işlerini daha doğrudan yönetmeye başladılar. Bu müdahale, tanrıların –öncelikle de Amon-Re'nin– öğütlerini ruhban sınıfı aracılığıyla iletmesi anlamına geliyordu. Büyük Amon Rahibi hatırı sayılır bir yetke kazandı; konumu firavundan hemen sonraydı. Mısır bir din devletine (teokrasi) dönüşmekteydi; bu da Büyük Amon Rahibiyle firavunlar arasındaki iktidar savaşını kızıştırıyordu. Farklı teolojik yönelişler arasındaki ipleri geren ve kimi zaman çözülmesi olanaksız uzlaşmaz çelişkilere dönüştüren etken, ruhban hiyerarşisindeki bu aşırı siyasileşmeydi.

32. Akhenaton ve Başarısız Reform Girişimi— "Amarna Devrimi" adı verilen olgu (MÖ 1375-1350), yani Aton'un (güneş kursu) tek üstün tanrı konumuna yükseltilmesi, kısmen firavun IV. Amenhotep'in Büyük Rahip'in nüfuzundan kurtulma isteğiyle açıklanabilir. Nitekim genç hükümdar tahta çıktıktan kısa bir süre sonra Büyük Amon Rahibinin elinden tanrının mülklerini yönetme yetkisini alarak, gücünün kaynağını kesmişti. Daha sonra firavun ismini (Amenhotep: "Amon-memnun-dur") Akh-en-Aton ("Aton'a-hizmet-eden") olarak değiştirdi ve eski başkenti, "Amon'un sitesi" Teb'i terk edip, 500 km kuzeyde Akhetaton (bugünkü Tel el-Amarna) adını verdiği yeni bir başkent kurdu, saraylar ve Aton tapınakları yaptırdı. Aton tapınaklarının üstü, Amon tapınaklarından farklı olarak, örtülü değildi; güneşe bütün ihtişamı içinde tapılabiliyordu. Akhenaton'un getirdiği tek yenilik bu değildi. Figüratif sanatlarda, Amarna "doğalcılığı" adı verilen biçemi teşvik etti; krallık yazıtlarına ve resmi kararnamelere ilk kez halk dili girdi; ayrıca firavun, teşrifatın dayattığı katı kuralcılıktan vazgeçerek, aile üyeleri ve yakınlarıyla ilişkilerinde kendiliğindenliğin egemen olmasına izin verdi.

Bütün bu yenilikler, Akhenaton'un "gerçeğe" (*ma'at*), dolayısıyla "doğal" olan, hayatın ritimlerine uygun her şeye verdiği dinsel değerle doğrulanıyordu; çünkü çok genç yaşta ölecek bu çelimsiz ve neredeyse eciş bücüş firavun, "yaşama sevinci"nin dinsel anlamını, Aton'un tükenmez yaratıcılığından, öncelikle de tanrısal ışığından zevk almanın mutluluğunu keşfetmişti. Akhenaton, "reform"unu kabul

ettirebilmek için, Amon'u ve diğer bütün tanrıları başından savıp,[65] hayatın evrensel kaynağı güneş kursuyla tanımlanan En Üstün Tanrı Aton'u öne çıkardı: Güneş kursu, kendisine inananlara hayat simgesini (*ankh*) taşıyan ellerle sonlanan ışınlar şeklinde tasvir ediliyordu. Akhenaton'un teolojisinin özü Aton'a seslenen iki ilahide bulunur (yalnızca bu iki ilahi korunabilmiştir). Bunlar kesinlikle Mısır'ın en soylu dinsel ifadeleri arasındadır. Güneş "hayatın başlangıcı"dır, ışınları "bütün ülkeleri kucaklar." "Sen çok uzakta olsan da, ışınların yeryüzünde; sen insanların yüzlerinde olsan da, izlerin görülmez."[66] Aton "kadının içindeki tohumun yaratıcısı"dır ve cenine o can verir, doğuma ve çocuğun büyümesine o göz kulak olur; tıpkı kuş yavrusuna da soluk verip koruduğu gibi. "Eserlerin ne kadar çeşitlidir! İnsanların önünde gizli duruyorlar. Ey sen tek tanrı, senin dışında başka tanrı yok."[67] Bütün ülkeleri, bütün erkekleri ve kadınları Aton yarattı ve her birini, gereksinimlerine özen göstererek yerine koydu. "Dünya senin sayende varlığını sürdürüyor!" "Herkes aşını buluyor."

Bu ilahi haklı olarak 104. mezmurla karşılaştırılmıştır. Hatta Akhenaton reformunun "tektanrıcı" niteliğinden söz edilmiştir. Breasted'in nitelemesiyle "tarihin bu ilk bireyi"nin özgünlüğü ve önemi hâlâ tartışmalıdır. Ama onun dinsel coşkusundan kuşku duyulamaz. Lahtinde bulunan duada şu satırlar yer alıyordu: "Tatlı soluğu senin ağzından içime çekeceğim. Her gün hayran hayran senin güzelliğini seyredeceğim.... Ruhunla yüklü ellerini bana ver ki, seni alabileyim ve onunla yaşayabileyim. Başı ve sonu olmayan zaman boyunca adımı söyle: O çağrılarını hiçbir zaman yanıtsız bırakmayacaktır!" Bu dua insanın içine işleyen gücünü otuzüç yüzyıl sonra bile koruyor.

Akhenaton'un hükümdarlığı sırasında ve onun gerek siyasi gerekse askeri barışçılığı nedeniyle, Mısır Asya imparatorluğunu kaybetti. Ardılı Tut-ankh-Amon (MÖ 1357-1349), Büyük Amon Rahibiyle ilişkileri düzeltti ve Teb'e geri döndü. "Atoncu reform"un izleri büyük ölçüde silindi. Uzun ve şanlı XVIII. Hanedanın son firavunu kısa bir süre sonra öldü.

---

[65] İlke olarak; yoksa Re, Ma'at ve Harakhti'yi korudu.

[66] "Sen battığında... Dünya ölüme benzeyen karanlıklara gömülür." Yırtıcı hayvanlar ve yılanlar geceleri dolaşır ve o zaman "dünya sessizliğe gömülür." Akhenaton şaşırtıcı bir tazeliğe sahip ayrıntılarla şafak mucizesine, ağaçlar, çiçekler, kuşlar, balıklar tarafından paylaşılan mutluluğa değinir.

[67] "Sen tek başınayken... Yer'i yarattın." "Göğü, oraya kadar yükselebil ve yaptığın her şeye bakabil diye o kadar uzakta yarattın!"

Bilimadamlarının ortak kanısına göre, XVIII. Hanedanla birlikte Mısır dehasının yaratıcılığı da sona ermişti. İsis ve Osiris *mysteria*'ları kuruluncaya kadar görülen dinsel yaratımların azlığının, İmparatorluk süresince ortaya konmuş sentezlerin görkemi ve etkililiğiyle açıklanıp açıklanamayacağı sorulabilir.[68] Çünkü bu sentezler bir açıdan Mısır dinsel düşüncesinin doruk noktasını temsil ederler: Mükemmel bir biçimde eklemlenmiş bu sistemde yalnızca üslup yeniliklerine yer vardır.

Bu teolojik sentezlerin önemini daha iyi değerlendirmek amacıyla, bir an için "Atoncu tektanrıcılığa" geri dönelim. Öncelikle, Akhenaton'un ilahisinde kullandığı "tek tanrı, senin dışında başka tanrı yok" ifadesinin Amarna reformundan binyıl önce Amon, Re, Atum ve diğer tanrılara da uygulandığını belirtmek gerek. Üstelik, John Wilson'ın belirttiği gibi,[69] en az *iki* tanrı vardı, çünkü bizzat Akhenaton'a da tanrısal bir varlık olarak tapılıyordu. Müminlerin (yani memurlar ve saray ileri gelenlerinden oluşan sınırlı grup) duaları Aton'a değil, doğrudan Akhenaton'a sesleniyordu. Firavun, hayranlık uyandıran ilahisinde, Aton'un kendi kişisel tanrısı olduğunu açıklar: "Sen benim kalbimdesin ve planlarının ve gücünün sırrına eriştirdiğin oğlun (yani Akhenaton) dışında, kimse seni tanımıyor!" Bu da Akhenaton'un ölümünden sonra neden "Atonculuğun" neredeyse birdenbire yok olduğunu açıklıyor. Son tahlilde bu bağlılık kralın ailesi ve maiyetiyle sınırlıydı.

Amarna reformundan uzun süre önce de Aton'un bilindiğini ve ona tapıldığını ekleyelim.[70] *Öte Dünyada Olanların Kitabı*'nda Re'ye "Güneş Kursunun Efendisi (Aton)" adı verilmiştir. XVIII. Hanedanın diğer metinlerinde Amon'dan ("gizli tanrı") söz edilmezken, Re "yüzü örtülü olan" ve "öte dünyada gizlenen" tanrı olarak betimlenir. Başka bir deyişle, Re'nin gizemli niteliği ve görünemezliği, güneş kursunda tam anlamıyla tezahür eden tanrı Aton'un tamamlayıcı yönleri olarak açıklanmaktadır.[71]

33. Son Sentez: Re-Osiris Ortaklığı— İmparatorluk'un teologları zıt, hatta uzlaşmaz tanrıların karşılıklı tamamlayıcılığı üzerinde ısrarla dururlar. *Re Du-*

---

[68] Doğal olarak bu yaratımların derindeki anlamlarına erişebilen dinsel seçkinlere yönelik bir etkiden söz ediyoruz.

[69] Wilson, *Culture of Ancient Egypt*, s. 223 vd.

[70] Krş. Wilson, *a.g.y.*, s. 210 vd; Piankoff, *Les Shrines de Tut-Ankh-Amon*, s. 5 vd.

[71] Piankoff, *a.g.y.*, s. 12.

asr'nda güneş tanrısına "Bir araya gelmiş Tek" adı verilir ve Yukarı Mısır tacını takmış mumya-Osiris şeklinde tasvir edilir. Bir başka ifadeyle Re'nin ruhu Osiris'in içine girmiştir.[72] İki tanrının özdeşleştirilmesi ölü firavun kişiliğinde tamamlanır: Kral, Osirisleşme sürecinin ardından, genç Re olarak dirilir; çünkü güneş kursu insan kaderinin mükemmel örneğini temsil eder: Bir varoluş biçiminden diğerine, hayattan ölüme ve daha sonra yeni bir doğuma geçiş. Re'nin yeraltına inmesi onun hem ölümünü hem de dirilişini ifade eder. Bir metinde "Osiris'te dinlenmeye giden Re ve Re'de dinlenmeye giden Osiris"ten söz edilir.[73] Birçok mitolojik göndermede Re'nin ikili yönü vurgulanır: Güneşe ve Osiris'e ilişkin yönleri. Kral öteki dünyaya inince, çift adlı Re-Osiris'in eşdeğeri haline gelir.

Yukarıda alıntılanan metinlerden birine göre, Re "öteki dünyada gizlenmektedir." *Dua*'daki birçok yakarı bölümü (20-23) Re'nin suyla ilişkili niteliğini vurgular ve güneş tanrısını İlk Okyanusla özdeşleştirir. Ama zıtların birliği esas olarak Re ile Osiris veya Horus ile Seth arasındaki gizli dayanışmayla ifade edilir.[74] Rundle Clark'ın parlak ifadesiyle söyleyecek olursak (s. 158), *aşkın tanrı olarak Re ve sulardan çıkan tanrı olarak Osiris, tanrısallığın birbirini tamamlayan tezahürlerini oluştururlar*. Son tahlilde, aynı *mysteria* ve tek Tanrı'dan sudur etmiş biçimlerin çoğulluğu söz konusudur.[75] Atum tarafından gerçekleştirilen teogoni ve kozmogoniye göre (§ 26), tanrısallık *aynı zamanda* hem tek hem de çoktur; yaratılış onun adlarının ve biçimlerinin çoğalmasından ibarettir.

Tanrıların ortaklığı ve birleşmesi, en eski çağlardan beri Mısır dinsel düşüncesine yabancı olmayan işlemlerdir. İmparatorluk teolojisinin özgünlüğünü yaratan, bir yandan Re'nin Osirisleşmesi ve Osiris'in güneşleşmesinden oluşan ikili süreç postulatı, diğer yandan da bu ikili sürecin insan varoluşunun gizli anlamını ve *hayatla ölümün tamamlayıcılığını* ortaya çıkardığı inancıdır.[76] Belli bir açıdan bakıldığında, bu teolojik sentez Osiris'in zaferini, ona yeni bir anlam vererek doğ-

---

[72] Krş. Piankoff, *The Litany of Re*, s. 11.

[73] Krş. Piankoff, *Ramesses VI*, s. 35.

[74] Krş. Piankoff'un verdiği örnekler, *Litany*, s. 49, dipnot 3.

[75] *Piramit Metinleri*'nde de Atum diğer tanrıları kendi varlığından sudur ettirir. Atum da, ilk biçimi olan yılan halinde (krş. § 26) Osiris'le (bu da onun da "ölebileceğini" gösterir) ve dolayısıyla Horus'la özdeşleştirilmişti; krş. Piankoff'un çevirdiği ve yorumladığı metinler, *Litany*, s. 11, dipnot 2.

[76] Başka hedeflere yönelik olsa da, benzer bir çalışma *Brahmana*'lar döneminden itibaren Hindistan'da gerçekleştirilmişti; krş. Bölüm IX.

rular. Daha Orta Krallık döneminin başında öldürülen tanrının zaferi zaten mutlaklaşmıştı. XVIII. Hanedanla birlikte Osiris ölülerin Yargıcı olur. Mezar ötesi dramasının iki perdesi –"yargılama" ve "kalp tartma"– Osiris'in huzurunda cereyan eder. *Lahit Metinleri*'nde ayrı iki işlem olan "yargılama" ve "kalp tartma," *Ölüler Kitabı*'nda iç içe geçme eğilimi gösterir.[77] İmparatorluk döneminde kaleme alınan, ama daha eski malzemeler içeren bu ölüm metinleri Mısır uygarlığı sona erinceye kadar halk arasında benzersiz bir yaygınlığa erişecektir. *Ölüler Kitabı*, ruh için eksiksiz bir öte dünya kılavuzudur. İçerdiği duaların ve büyülü formüllerin amacı ruhun yolculuğunu kolaylaştırmak, özellikle de "yargılama" ve "kalp tartma" sınavlarından başarıyla geçmesini sağlamaktır.

Ölüler Kitabı'nın arkaik unsurları arasında, "ikinci ölüm" tehlikesini (bölüm 44, 130, 135-6, 175-6), belleği korumanın (bölüm 90) ve adını hatırlamanın önemini (bölüm 25) sayalım; bu inançlara hem "ilkel halklar" hem de Yunanistan ve eski Hindistan'da yaygın biçimde rastlanmaktadır. Bununla birlikte eser, İmparatorluk'un teolojik sentezlerini yansıtır. Bir Re ilahisi (bölüm 15) güneşin gündelik yolculuğunu betimler; güneş yeraltına girince neşe saçar. "Sen orada başı ve sonu olmayan zamanın efendisi, büyük tanrı Osiris için parlarken, (ölüler) sevinir." Ölünün bir tanrıyla (Re, Horus, Osiris, Anubis, Ptah vb) özdeşleşme isteği de anlamlıdır. Ama bu durum büyülü sözler kullanılmasını dışlamaz. Aslında bir tanrının adını bilmek, onun üzerinde belli bir güce sahip olmaya eşdeğerdir. İsmin ve genelde sözün büyülü değeri, kuşku yok ki tarihöncesinden beri biliniyordu. Mısırlılara göre büyü, insanın kendini koruması için tanrılar tarafından yaratılmış bir silahtı. İmparatorluk döneminde büyü, Re'ye kayığında güneş tanrısının bir vasfı olarak eşlik eden bir tanrı şeklinde kişileştirilmişti.[78] Son tahlilde Re'nin yeraltına yaptığı gece yolculuğu, çok sayıda engelle dolu bu tehlikeli iniş her ölünün yargılanma yerine yaptığı yolculuğun ilk mükemmel örneğini oluşturuyordu.[79]

---

[77] Krş. Yoyotte, "Le Jugement des morts dans l'Egypte ancienne," s. 45. Ölülerin yargılanmasının ve "insan ve kral, herkesin ölümünden sonra devreye giren" ilahi adalet kavramının IX. Hanedandan itibaren açıkça bulgulanabildiğini belirtelim; Yoyotte, *a.g.y.*, s. 64.

[78] Ama büyülü formüllerin rolü özellikle halk çevrelerinde giderek üstün bir konuma yükseldi.

[79] Ölüme ilişkin diğer derlemeler –Öte dünyada olanların kitabı, *Kapılar Kitabı* vb– gecenin oniki saati boyunca Re'nin kayığıyla katettiği ölüler krallığını sistematik bir biçimde betimler.

Ölüler Kitabı'nın en önemli bölümlerinden biri (bölüm 125), "İki *Ma'at*"[80] adı verilen büyük salonda ruhun yargılanmasına ayrılmıştır. Ölünün kalbi terazinin bir kefesine konur; diğer kefede *ma'at* simgeleri olan bir kuş tüyü veya bir göz durmaktadır. İşlem süresince ölü, kendisine karşı tanıklık etmemesi için kalbine yakaran bir dua okur. Daha sonra, pek uygun olmayan bir şekilde "olumsuz günah çıkarma" diye nitelenen, bir masumiyet beyanında bulunması gerekir:

> İnsanlara karşı günah işlemedim....
> Tanrı'ya hakaret etmedim.
> Bir yoksulu yoksullaştırmadım....
> Öldürmedim....
> Kimseye acı vermedim....
> Tapınaklardaki besin gelirlerini azaltmadım vb.
> Ben temizim. Ben temizim. Ben temizim. Ben temizim.

Ölü, mahkemeyi oluşturan kırkiki tanrıya seslenir: "Selam size ey buradaki tanrılar! Sizi tanıyorum, adlarınızı biliyorum. Elinize düşmeyeceğim. Maiyetini oluşturduğunuz o tanrıya benim kötü birisi olduğumu bildiremeyeceksiniz.... Evrensel Efendi'nin huzurunda *ma'at*'ın hakkım olduğunu söyleyeceksiniz; çünkü ben Mısır'da *ma'at*'ı uyguladım." Kendini över: "Ben (yapılmasından) hoşlandığı şeylerle Tanrı'yı memnun ettim. Aça ekmek, susamışa su, çıplak olana giysi, kayığı olmayana kayık verdim.... O halde beni kurtarın, beni koruyun o halde! Büyük tanrının huzurunda aleyhime rapor vermeyin!" Sonunda Osiris'e doğru döner: "Ey kaidesinin üzerinde yüksekte duran tanrı... Felaket ekip sıkıntı yaratan bu habercilere karşı beni koru ... çünkü ben *ma'at* Efendisi'nin adına *ma'at*'ı uyguladım. Ben temizim!"[81] Ayrıca ölü, erginlenme türünde bir sorgudan geçiriliyordu. Kapının ve eşiğin farklı bölümlerinin, salonun kapıcısının ve tanrıların gizli adlarını bildiğini kanıtlamalıydı.[82]

Mısır dehası, sonuncu ve Mısır uygarlığının sonuna kadar üstünlüğünü sürdüren tek dinsel sentezini, ölümün gizemi üzerine düşünerek gerçekleştirdi. Kuşkusuz yoruma ve çok çeşitli biçimlerde uygulanmaya açık bir yaratım söz konusudur. Re-Osiris çift adının veya hayat-ölüm-aşkın görünüm sürekliliğinin derin anlamını, büyülü sözlerin yanılmazlığına inanmış her müminin anlaması gerek-

---

[80] Bu deyimin anlamı konusunda bkz. Yoyotte, "Jugement des morts," s. 61 vd.

[81] Çev. Yoyotte, s. 52-56.

[82] *A.g.y.*, s. 56-57. Eski Krallık döneminde, firavunun da bir erginlenme sorgusundan geçmesi gerekiyordu; krş. § 28.

miyordu; bununla birlikte, büyülü sözler aynı eskatolojik gizli bilgiyi (*gnosis*) yansıtıyordu. İmparatorluk teologları, ölümü tinsel bir çevrim olarak algılayan eski anlayışı geliştirerek bu *mysteria*'nın örneklerini hem Re'nin gündelik başarılarında hem de ezeli Osiris dramasında tanımladılar. Böylelikle, tam anlamıyla başı sonu olmayan ve dokunulmaz görüneni –güneş kursu– trajik ama rastlantısal bir olayı –Osiris'in öldürülmesi– ve tanımı gereği geçici ve anlamsız olanı, yani insanın varoluşunu aynı sistem içinde birbirlerine eklemleyebildiler. Bu soteriyoloji içinde en önemli rol Osiris'e aitti. Onun sayesinde, artık her ölümlü de öteki dünyada "krallara ait bir yazgı" umut edebiliyordu. Son tahlilde firavun evrensel örneği oluşturuyordu.

"Ayrıcalık," "erginlenme bilgeliği" ve "hayır işleri" arasındaki gerilim kimi zaman hayal kırıklığı yaratabilecek bir şekilde çözümlenmişti; çünkü "adalet" her zaman sağlanıyor idiyse de, "erginlenme bilgeliği" büyülü sözlere sahip olmaya indirgenebiliyordu. Her şey, *Ölüler Kitabı*'nda ve diğer benzer eserlerde beceriksizce eklemlenmiş eskatolojik bütün karşısında seçilen perspektife bağlıydı. Bu metinler, farklı düzeylerde gerçekleştirilen birçok "okuma"ya yol açıyordu. Kuşkusuz en kolayı "büyü okuması"ydı: Sözün mutlak gücüne inançtan başka bir şey gerektirmiyordu. Yeni eskatoloji sayesinde "krallara ait yazgı"ya artık herkes erişebildikçe, büyünün saygınlığı da durmadan artacaktı. Mısır uygarlığının güneşi batarken, ufka büyü inançları ve uygulamaları egemen olacaktı.[83] Bununla birlikte, "Memfis Teolojisinde" (krş. § 26) Ptah'ın tanrıları ve dünyayı Söz'ün gücüyle yarattığını da unutmamak gerek....

[83] Bkz. elinizdeki kitabın ikinci cildi.

§ 25. Mısır'ın genel tarihi için, bkz.: E. Drioton ve J. Vandier, *L'Egypte* (2. baskı, Paris, 1946); John A. Wilson, *The Culture of Ancient Egypt* (= *The Burden of Egypt*, Chicago, 1951; 5. baskı, 1958); William C. Hayes, *The Sceptre of Egypt. I. From the Earliest Times to the End of the Middle Kingdom* (New York, 1953); Joachim Spiegel, *Das Werden der altägyptischen Hochkultur* (Heidelberg, 1953); F. Daumas, *La civilisation de l'Egypte pharaonique* (Paris, 1965). J. R. Harris'in yönetiminde yayımlanan *The Legacy of Egypt*'te (Oxford, 1971) mükemmel düzeltmeler yapılmıştır.

Mısır'ın tarihöncesi kültürleri hakkında, bkz.: E. J. Baumgartel, *The Cultures of Prehistoric Egypt* (Londra, 1955); H. Frankfort, *The Birth of Civilization in the Near East* (Londra, 1951), s. 41 vd, 100 vd; Wilson, *The Culture...*, s. 18 vd; W. B. Emery, *Archaic Egypt* (Pelican Books, Harmondsworth, 1963).

Tarımın Mısır'a nasıl girdiği hâlâ bilinmemektedir. Filistin'den Mısır'a yayılmış olabilir, çünkü Nil deltası yakınındaki Merimde'de yapılan kazılarda bir neolitik çağ kültürünün (MÖ 4500'e doğru) izlerine rastlanmıştır. Ölüler konutların içine gömülmüştür, ama yanlarında cenaze adakları yoktur. Badari kültürü (Badari sit alanının adından hareketle) adı verilen Yukarı Mısır kültürü, tarım ve hayvancılığın dışında, siyah ve kırmızı seramiği de bilmektedir. Ölüler kıvrılmış konumda toprağa veriliyor, kumaşlara sarılan evcil hayvanlar da gömülüyordu. Tel Halef ve Varka ile karşılaştırıldığında, Mısır'daki bu neolitik kültürler yoksul ve marjinal görünmektedir.

el-Amre kültürünün (Erken Hanedan öncesi) ortaya çıkışıyla birlikte, Nil vadisinin doğal sulamasını kullanmaya yönelik ilk denemelere tanık olunur. Taş ve bakır işlenir, ama çömlekçilik Badari çağındakinden daha kabadır. (Bunun nedeni muhtemelen taş vazolar yapılmaya başlanmasıdır; krş. Clarke, *World Prehistory*, s. 104). Mezarlarda gıda adakları ve kilden heykelcikler bulunmuştur. Metalurji ancak Geç Hanedan öncesi dönemde (Nakada II), yani Ortadoğu'da gösterdiği atılımdan 1000 yıl sonra Mısır'a girer. Daha birçok kültürel unsur da Asya'dan, hatırı sayılır bir gecikmeyle alınmıştır. Mezopotamya'da uzun süredir bilinen tekerlekli araçlar Mısır'a ancak İmparatorluk (y. MÖ 1570) çağında girer. Mısır uygarlığının görkemli dönemi iki ülkenin, Yukarı ve Aşağı Mısır'ın birleşmesiyle başlar. Her türlü karşılaştırmalı inceleme açısından hatırı sayılır bir öneme sahip olan kent uygarlığının başlangıcının arkeolojik izleri ise, Nil'in balçıklarının altında gömülüdür. Badari ve el-Amre kültürleri hakkında, bkz. Müller-Karpe, *a.g.y.*, c. II, s. 28-55, 339-345, 353-361.

1948'e kadar olan kaynakça Jacques Vandier tarafından kaydedilmiştir: *La religion égyptienne* (2. baskı, Paris, 1949), s. 3-10; K. Sethe'in (*Urgeschichte u. älteste Religion der Ägypter*, Leipzig, 1930) ve H. Kees'in Mısır'ın ilkel dinleri hakkındaki görüşlerinin (*Der Götterglaube im alten Ägypten*, Leipzig, 1941; 2. baskı, Berlin, 1956) eleştirel özeti için bkz. Vandier, *a.g.y.*, s. 24-29. Krş. R. Weill, "Notes sur l'histoire primitive des grandes religions égyptiennes" (*Bulletin de l'Institut Français de l'Archéologie Orientale*, 47, 1948, s. 59-150).

Mısır dinleri üzerine yapılmış genel incelemeler içinde şunları sayalım: Adolf Erman, *Die*

Religion der Ägypter (Berlin ve Leipzig, 1934, Fr. çev. 1937); Herman Junker, *Pyramidenzeit: Das Werden der altägyptischen Religion* (Einsiedeln, 1949); J. Garnot Sainte-Fare, *Religions de l'Egypte* (Paris, 1951); S. Donadoni, *La religione dell'Egitto antico* (Milano, 1955); H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion* (New York, 1948); aynı yazar, *La Royauté et les Dieux* (Fr. çev. Payot, 1951; özgün basım, Chicago, 1948); R. T. Rundle Clark, *Myth and Symbol in Ancient Egypt* (Londra, 1959). S. Morenz'in kitabı, *La religion égyptienne* (Fr. çev. Payot, 1962), hem bir düzeltme eseri hem de genel dinler tarihi perspektifinde yazılmış hayranlık verici bir sentez çalışmasıdır. Ayrıca bkz. C. J. Bleeker, "The Religion of Ancient Egypt" (*Historia Religionum*, I, Leiden, 1969, s. 40-114); aynı yazar, *Hathor and Thoth: Two Key Figures of the Ancient Egyptian Religion* (Leiden, 1973), s. 10 vd, 158 vd; P. Derchain, "La religion égyptienne," *Histoire des Religions* (H. C. Puech'in yönetiminde), I (1970), s. 63-140.

Hans Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* (Berlin, 1952), belgelerinin ve kaynakça referanslarının zenginliğiyle vazgeçilmez bir eserdir. Kısa bir süre önce Gunther Roeder çok güzel resimlenmiş, zengin bir metin dizisi yayımladı: *Die ägyptische Religion in Text und Bild*; I. *Die ägyptische Götterwelt*; II. *Mythen u. Legenden um ägyptische Gottheiten u. Pharaonen*; III. *Kulte, Orakel u. Naturverehrung im alten Aegypten*; IV. *Der Ausklang der ägyptische Religion, mit Reformation, Zauberei u. Jenseitsglaube* (Zürih, 1959-61).

J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt*, I-IV (Chicago, 1906-07) çevirisinde tarihsel belgelere ulaşılabilmektedir. *Piramit Metinleri* birçok kez çevrilmiştir (Almancaya Sethe, Fransızcaya Speleers, İngilizceye Mercer tarafından); biz R. O. Faulkner'in çevirisini kullanıyoruz: *The Ancient Egyptian Pyramid Texts* (Oxford, 1969), ama Breasted, Weill, Clark, Sauneron ve Yoyote'un çevirdiği parçalardan da yararlandık.

Dinsel söz dağarı hakkında, bkz. C. J. Bleeker, "Einige Bemerkungen zur religiösen Terminologie der alten Aegypten," *Travels in the World of the Old Testament. Studies Presented to Professor M. A. Beek* içinde (Assen, 1974), s. 12-26.

§ 26. S. Sauneron ve J. Yoyote, "La naissance du monde selon l'Egypte ancienne" (*La Naissance du Monde* içinde, Paris, 1959, s. 19-91), Mısır kozmogoni bilgilerinin sistemli bir özetini sunmakta ve bunu metinlerin yorumlu çevirisiyle tamamlamaktadır. Ayrıca bkz. J. Wilson'ın çevirileri: *ANET*, s. 3-10.

Vandier, *La religion égyptienne*, s. 57 vd. çeşitli kozmogoni öğretilerini tartışmaktadır. Krş. Clark'ın çözümlemesi, *a.g.y.*, s. 35 vd ve özellikle Morenz, *Rel. égyptienne*, s. 211 vd. Hermopolis kozmogonisi hakkında, bkz. S. Morenz ve J. Schubert, *Der Gott auf der Blume, eine ägyptische Kosmogonie und ihre weltweite Bildwirkung* (Ascona, 1954). Sözün yaratıcı değeri hakkında, bkz. J. Zandee, "Das Schöpferwort im alten Aegypten" (*Verbum, Studia Theologica Rheno-Traiectina*, VI, 1964, s. 33 vd).

MÖ III. binyılın sonundan itibaren Teb'in kazandığı önem, bu kentin tanrısı olan Amon'u ön plana çıkardı (o da uygun bir şekilde Re ile birleştirildi). Ama Amon'un gerçekleştirdiği kozmogoni, Heliopolis, Hermopolis ve Memfis sistemlerinden alınmıştı; bkz. Wilson'ın çevirdiği ve yorumladığı metinler, *ANET*, s. 8-10; Sauneron ve Yoyote, s. 67 vd.

İlk Dağ simgeselliği ve kutsal mekân hakkında, bkz. Hellmut Brunner, "Zum Raumbegriff der Aegypter," *Studium Generale*, 10, 1957, s. 610 vd; A. Saleh, "The So-called 'Primeval Hill' and other related Elevations in Ancient Egyptian Mythology," *Mitt. d. Deutschen Arch. Instituts* (Abt. Kairo), 25, 1969, s. 110-120; I. E. S. Edwards, *The Pyramids of Egypt* (Pelican Books, Harmondsworth, 1961); J. Leclant, "Espace et temps, ordre et chaos dans l'Egypte pharaonique," *Revue de Synthèse*, 90, 1969; Othmar Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament* (Zürih-Neukirchen, 1972), s. 100 vd (çok güzel resimlenmiş, karşılaştırmalı inceleme).

İnsanın kökeni üzerine birçok mit vardı; bir versiyona göre, insanın bedenini Ptah çömlek çarkında kille biçimlendirmişti; krş. Bonnet, *Reallexikon*, s. 617; Yukarı Mısır'da yaratıcı tanrı Şnum'du (Bonnet, *a.g.y.*, s. 137). Ölümün kökeni hakkında hiçbir mit bilinmemektedir; yalnızca kısa bir göndermede (*Piramit Metinleri*, § 1466) "ölüm var olmadan önceki" mit çağına değinilmektedir.

İnsanların yok edilmesi miti oldukça eskidir; krş. kaynakça: Vandier, *Rel. égypt.*, s. 53. Bkz. İnek Kitabı, çev. Alexandre Piankoff, *The Shrines of Tut-Ankh-Amon* (New York, 1955), s. 27. Re, Hathor'un insan ırkını yok etmeye hazır olduğunu anlayınca, gece ortalığa kan renginde bira yaydı; ertesi gün Hathor katliama yeniden başlamaya hazırlandığında, öyle çok bira içti ki sarhoş olup kendinden geçti.

İnsanlar, Re fazla yaşlandığı için isyan etmeye karar vermişlerdi. Nitekim, anlattığımız bölümün ardından, Re dünya hükümdarlığını bırakmaya karar verdi. Tanrıların huzurunda bedeninin Başlangıç Çağı'ndaki kadar zayıf olduğunu kabul etti ve kızı Nut'tan kendisini gökyüzüne kadar kaldırmasını istedi (İnek Kitabı, çev. Piankoff, *Shrines*, s. 29). Ardılı Şu veya Geb oldu. Re'nin "yaşlılığı" ve iktidarsızlığı, özellikle de gökyüzüne çekilmesi her yerde bulgulanan bir mit izleğinin unsurlarını oluşturmaktadır: Yaratıcı ve evren egemeni bir gök tanrının, *deus otiosus*'a dönüşmesi. Mısır versiyonunda *deus otiosus*'a dönüşenin bir güneş tanrısı olması, teologların eski izleği yeniden yorumladıklarını ortaya koymaktadır.

§ 27. Kralların tanrılığı hakkında, bkz. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique* (Paris, 1902, büyük ölçüde aşılmış bir eser); H. Jacobsohn, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter* (Glückstadt, 1939); H. Frankfort, *La Royauté et les Dieux* (Fr. çev. Payot, 1951), s. 37-288; G. Posener, *De la divinité du pharaon* (Paris, 1960); H. Goedicke, *Die Stellung des Königs im Alten Reich* (Wiesbaden, 1960); H. Brunner, *Die Geburt des Gottkönigs* (Wiesbaden, 1964).

Birleşik Mısır'ın yaratıcısı olarak "Menes" hakkında, bkz. Frankfort, s. 42 vd. Krallık, Hanedan öncesi dönemin sonunda ortaya çıkmıştır. Frankfort, "çifte krallığın" (yani Yukarı ve Aşağı Mısır üzerindeki egemenliğin) ideolojik kökenini vurgular. Bu siyasi formül Mısır düşüncesinin "dünyayı istikrarlı bir denge içindeki bir dizi çelişki olarak, düalist terimlerle kavrama" eğilimini ifade ediyordu (*La Royauté*, s. 44). "Mısır krallığının düalist biçimleri bazı tarihsel rastlantıların sonucu değildi. Bir bütünün zıtları içerdiği yönündeki, tamamen Mısır'a özgü düşünceyi canlandırıyorlardı" (*a.g.y.*, s. 45).

Frankfort, Mısır'ın bu "düalist" ideolojisinin kökenini açıklayabilecek Afrika'daki bazı koşutlukları hatırlatır (s. 38 vd). Başka metafizik ikilik ve kutuplaşma örneklerine de rastlayacağız; şimdilik bkz. *La nostalgie des origines* (Paris, 1971), s. 249 vd ("Remarques sur le dualisme religieux" [Dinsel düalizm konusunda saptamalar]).

Ma'at'ın anlamları konusunda, bkz. Bonnet, *Reallexikon*, s. 430-434; Frankfort, *Ancient Egypt. Rel.*, s. 53 vd, 62 vd; Posener, *Littérature et politique dans l'Egypte de la XII^e Dynastie* (Paris, 1956); Morenz, *La rel. égypt.*, s. 156-174 (kaynakçayla birlikte).

Kişilik belirsizleşmesi eğilimi konusunda, bkz. A. de Buck, *Het Typische en het Individueele by de Egyptenaren* (Leiden, 1929); ; Ludlow Bull, "Ancient Egypt," *The Idea of History in the Ancient Near East* içinde, ed. Robert C. Dentan (Yale University Press, 1955), s. 1-34.

Kültler ve bayramlar hakkında, bkz. Vandier, *La rel. égypt.*, s. 165-203; Morenz, *Rel. égypt.*, s. 115-152 (en son kaynakçayla birlikte, mükemmel bir karşılaştırmalı tartışma). Moret'nin eseri, *Le rituel du culte divin journalier en Egypte* (Paris, 1902) hâlâ kullanılabilir. Ayrıca bkz.: H. Kees, *Das Priestertum im ägyptischen Staat vom NR bis zur Spätzeit* (Leiden, 1953); J. Garnot Sainte-Fare, *L'hommage aux dieux dans l'ancien Empire égyptien d'après les textes des Pyramides* (Paris, 1954); S. Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Egypte* (Paris, 1967).

Sed bayramı hakkında, Vandier, s. 200-202'de konunun özü bulunmaktadır; Frankfort, *Royauté*, s. 122-136'da edebi ve ikonografik kaynak referanslarıyla birlikte, mükemmel bir çözümleme yer almaktadır.

Min bayramı hakkında, krş. H. Gauthier, *Les fêtes du dieu Min* (Kahire, 1931); Vandier, *a.g.y.*, s. 202-203; Frankfort, *Royauté*, s. 259-262.

§ 28. *Piramit Metinleri*'ne göre firavunun göğe yükselişi şu eserlerde betimlenmiştir: J. H. Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt* (New York, 1912), s. 70-141 ve R. Weill, *Le champ des roseaux et le champ des offrandes dans la religion funéraire et la religion générale* (Paris, 1936).

"Orta Krallık'tan itibaren her defnedilenin adının arkasına eklenen" *maâ-kherou* ("yalnızca sesle") sıfatının, "mutlu, ahret mutluluğuna ermiş" diye çevrilmesi gerektiği kesin değildir. Bu sıfat daha çok "ölenin Osiris ritüellerinden yararlandığı düşüncesi"ni ifade eder; J. Yoyote, "Le jugement des morts dans l'Egypte ancienne," s. 37 (bkz. kaynakça bilgileri, § 33).

§ 29. Osiris hakkında geniş bir edebiyat vardır. Yalnızca temel eserleri hatırlatalım: Bonnet, *Reallexikon*, s. 568-576; Vandier, *La Rel. égypt.*, s. 58 vd, 81 vd, 134 vd vb; Frankfort, *Royauté*, s. 251 vd; Rundle Clark, *Myth and Symbol*, s. 97 vd; E. Otto-M. Hirmer, *Osiris und Amun* (Münih, 1960). E. A. Wallis Budge'un *Osiris: The Egyptian Religion of Resurrection* (2 cilt, Londra, 1911; yeni baskı, New York, 1961) adlı eseri belgeleri, ikonografisi ve Afrika'daki koşutluklar açısından hâlâ yararlıdır. Frazer'ın başlattığı modanın etkisiyle, Osiris yalnızca bir tarım tanrısı olarak görülüyordu; Fransa'da A. Moret'nin savunduğu bu yorumu, başka yazarların yanı sıra, Emile Chassinat da ölümünden sonra yayımlanan eserinde eleştirmiş ve reddetmişti: *Le Mystère d'Osiris au mois de Khoiac*, I (Kahire, 1966), s. 30 vd. Kesin olan şey

Osiris'in karmaşık niteliğidir: Hem kozmik tanrı, hem ölüm tanrısıdır; hem evrensel bereketin hem de krallığın temsilcisidir; ölülerin yargılanmasının efendisi ve daha geç dönemde *Mysteria*'lar tanrısıdır.

Orta Krallık ve İmparatorluk dönemlerindeki Osiris mitleri Vandier, *a.g.y.*, s. 48-51'de özetlenmiştir.

Lahit Metinleri A. de Buck, *The Egyptian Coffin Texts*, I-VI (Chicago, 1935-1950)'de yayımlandı. Ayrıca şu sırada da R. O. Faulkner bu metinleri çevirmektedir: *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, c. 1 (Warminster, 1974).

Osiris tapımı hakkında, bkz. Chassinat'nın 2 ciltlik eseri: *Le Mystère d'Osiris au mois de Khoiac;* Clark Rundle, s. 132 vd (tanrının belkemiğini simgeleyen *ced* sütununun dikilmesi), s. 157 vd; Frankfort, *Royauté*, s. 251 vd.

Horus ve Seth hakkında, bkz. Bonnet, s. 307-318, 702-715, temel kaynakçayla birlikte. Buna şu eseri ekleyin: H. de Velde, *Seth, God of Confusion* (1967).

§ 30. Birinci fetret dönemi hakkında, bkz. H. Stock, *Die erste Zwischenzeit Aegyptens* (Roma, 1949); Wilson, *The Culture of Ancient Egypt*, s. 104-124; Drioton-Vandier, *L'Egypte*, s. 213 vd.

Metinde tartışılan edebi eserler çevrilmiştir: Adolf Erman, *The Literature of the Ancient Egyptians* (İng. versiyon, A. M. Blackman, Londra, 1927, yeni baskı, Harper Torchbooks dizisi içinde, New York, 1966, *The Ancient Egyptians* başlığı ve W. K. Simpson'ın önemli bir sunuş yazısıyla), s. 75 vd (Kral Merikare İçin Dersler), 92 vd (*Ipu-ur*), 132 vd (*Harpçının Şarkısı*), 86 vd (Yorgun Bir Adamın Ruhuyla Tartışması). Biz daha çok Wilson'ın çevirilerini kullandık: ANET, s. 405 vd, 441 vd, 467. R. O. Faulkner, *Journal of Egyptian Archaelogy*, 42, 1956, s. 21-40'ta ("The man who was tired of life") "Yorgun Bir Adamın Ruhuyla Tartışması"nın yeni bir çevirisini yapmıştır. R. J. Williams aynı metin hakkındaki en son edebiyatı incelemiştir: *Journal of Egyptian Archaelogy*, 48, 1962, s. 49-56. *Peygamber Ipu-wer'in Uyarıları* hakkında birçok çalışma yayımlandı; kaynakça için bkz. W. K. Simpson, Erman'ın kitabının Harper Torchbooks dizisi içinde yapılan yeni baskısına yazdığı "Giriş" bölümü, s. 29-30. Bkz. *a.g.y.*, s. 28, Kral Merikare İçin Dersler hakkında son yapılan çalışmaların çözümlemesi. Bu son metnin epey uzun olduğunu ve her yerinin iyi anlaşılamadığını belirtelim.

XII. Hanedan fetret döneminin edebiyatı hakkında, bkz. G. Posener, *Littérature et politique dans l'Egypte de la XII^e Dynastie* (Paris, 1956).

§ 31. Orta Krallık hakkında, bkz. H. E. Winlock, *The Rise and Fall of the Middle Kingdom in Thebes* (New York, 1947); Wilson, *The Culture of Ancient Egypt*, s. 124-153; Drioton-Vandier, s. 234 vd. Firavunlar hatırı sayılır altyapı çalışmalarına girişti (Fayyum yakınında ekime elverişli yaklaşık 109.000 km² büyüklüğünde yeni arazi açtılar vb). Mısır hiçbir fetih politikası uygulamasa da, Akdeniz'de, Ege'de ve Yakındoğu'da bu ülkeden hem çekiniliyor hem de ona saygı duyuluyordu.

Hyksoslar hakkında, bkz. Robert M. Engberg, *The Hyksos Reconsidered* (Chicago, 1939);

Winlock, *a.g.y.*, son iki bölüm; Wilson, s. 154-165; T. Säve-Söderbergh, "The Hyksos Rule in Egypt," *Journal of Egyptian Archaelogy*, 37, 1951, s. 53-72; Theodore Burton-Brown, *Early Mediterranean Migrations* (Manchester, 1959), s. 63 vd. Mısırlıların yabancı düşmanlığına gelince, uzun süre yabancıları "insan olarak" kabul etmediklerini hesaba katmak gerekiyor. Yabancılar bu nedenle kurban ediliyorlardı; krş. Wilson, s. 139 vd. Bu sorun hakkında, bkz. F. Jesi, "Rapport sur les recherches relatives à quelques figurations du sacrifice humain dans l'Egypte pharaonique," *JNES*, 17, 1958, s. 194-203. Daha birinci fetret döneminde "Asyalılar," o dönemde sayıları çok az olsa da, kargaşa çıkarmakla suçlanıyorlardı (krş. Wilson, s. 110 vd). "Asyalılar" ancak Hyksos fethinden sonra Nil deltasına kitle halinde yerleştiler.

Büyük Amon Rahibi'nin rolü hakkında, bkz. G. Lefebvre, *Histoire des Grands Prêtres d'Amon de Karnak jusqu'à la XXIe Dynastie* (Paris, 1929); Vandier, *a.g.y.*, s. 170 vd; Wilson, *Culture*, s. 169 vd.

Büyük Amon-Re İlahisi birçok kez çevrildi: krş. Wilson, *ANET*, s. 365-367; Erman-Blackman, s. 283-287. Bu ilahi, Memfis teolojisinden esinlenmişti (Erman, *Religion*, s. 119); bu durum, Mısır dinselliğinin geleneksel öğretileri yeniden ele alıp, yeniden yorumlama yönündeki eğilimini yansıtmaktadır. "Evrenselci Güneş İlahisi" adı verilen metin de önemlidir; A. Varille tarafından yayımlanmış ve çevrilmiştir: *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* (Kahire), 41, 1942, s. 25-30; ayrıca bkz. Wilson çevirisi, *ANET*, s. 367-369.

§ 32. "Amarna devrimi" hakkında, bkz. J. D. S. Pendlebury, *Tell-et-Amarna* (Londra, 1935); Drioton-Vandier, *L'Egypte*, s. 86 vd, 334 vd; Wilson, *a.g.y.*, s. 212 vd; Rudolph Anthes, *Die Maat des Echnaton von Amarna* (*JAOS*'un eki, no. 14, 1952); Cyril Aldred, *New Kingdom Art in Ancient Egypt during the Eighteenth Dynasty* (Londra, 1951), özellikle s. 22 vd.

Büyük Aton İlahisi şu eserlerde çevrildi: Erman-Blackman, *a.g.y.*, s. 288-291; Breasted, *The Dawn of Conscience* (New York, 1953), s. 281-286; Wilson, ANET, s. 369-371.

Amon(-Re)-Aton sürekliliği hakkında, bkz. Alexandre Piankoff, *The Shrines of Tut-Ankh-Amon* (New York, 1955), s. 4 vd.

§ 33. Edouard Naville'in "Güneş Duası" adını verdiği metin, Yeni İmparatorluğun en önemli metinlerinden biridir. Biz Piankoff çevirisini takip ediyoruz: *The Litany of Re* (New York, 1964), s. 22-43. Ayrıca bkz. aynı yazarın şu eserde çevirdiği diğer metinler: *The Tomb of Ramesses VI* (New York, 1954).

Ölüler Kitabı'nın birçok çevirisi vardır; biz en son çıkanı takip ediyoruz: T. C. Allen, *The Book of the Dead or Going forth by Day* (Chicago, 1974). Ölümle ilgili diğer kitaplar hakkında (Öte Dünya'da Olanların Kitabı; Kapılar Kitabı; Gece Kitabı), bkz. Vandier, s. 107 vd, 128-129. İki Yolun Kitabı için Piankoff çevirisini kullandık: *The Wandering of the Soul* (Princeton, 1974), s. 12-37. Ayrıca bkz.: S. Morenz, *Altägyptischer Jenseitsführer. Papyrus Berlin 3127* (Frankfurt a. Main, 1966).

Ölülerin yeraltına, *duat*'a, daha önce *Piramit Metinleri*'nde de rastlanmaktadır; bkz. Breasted'ın verdiği örnekler, *Development*, s. 144, dipnot 2. Yeraltı tasvirleri hakkında, bkz. Erik

Hornung, *Altägyptische Höllenvorstellungen* (Berlin, 1968). Metinlerin betimlemesi ve çevirisi için, E. A. Wallis Budge, *The Egyptian Heaven and Hell*, I-III (tek ciltlik yeni baskı, Londra, 1925). İnsanın en büyük düşmanı olarak görülen Ölüm'ün "olumsuz" unsurları J. Zandee tarafından titizlikle incelenmiştir: *Death as an Enemy According to Ancient Egyptian Conceptions* (Leiden, 1960), s. 5-31 (genel sunum), 45-111 (ölümün çeşitli yönlerini ifade eden söz dağarı: mutlak yıkım, çözülme, hapis vb). H. Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Aegypter* (1926; 2. baskı Berlin, 1956), fazlasıyla kişisel bazı yorumlara karşın, hâlâ en iyi toplu incelemedir. Ölüler tapımı hakkındaki temel bilgiler (mumyalama, cenaze törenleri, mezarlar, *mastaba*, piramit, yeraltı mezarlığı) için, bkz. Vandier, *a.g.y.*, s. 111-130 (zengin bir kaynakçayla birlikte).

Antikçağın diğer halkları (Hindistan, Çin, Yunanistan vb) için de geçerli olduğu gibi, Mısırlılara göre ölüm ruhla bedeni birbirinden ayırmakla kalmıyor, ayrıca üç tinsel töz, *akh*, *ba* ve *ka* arasındaki ayrımı da ortaya çıkarıyordu. Bunlardan birincisi "esas olarak tanrısal güç, doğaüstü güç anlamına gelir" (Vandier, s. 131). Sözcüğün anlamı, "parlak, şanlı," ölülerin göksel niteliğini belirtir. (Nitekim ölülere *akhu* dendiğinde, gökte yaşayan, doğaüstü varlıklar olarak kabul ediliyorlar demektir; krş. Frankfort, *Royauté*, s. 104). *Akh* gibi, bir kuş biçiminde tasvir edilen *ba*, tam anlamıyla "ruh"u oluşturur. "*Ba*'nın kimliğini koruyabilmek için ölünün bedenine ya da en azından bir heykeline gereksinimi vardı. Onun tarlalarda ve otlaklarda dolaştıktan sonra, mezardaki bedene ulaştığı düşünülüyordu...." (Frankfort, *Royauté*, s. 103; krş. *Ancient Egyptian Religion*, s. 96 vd). Hatta bir yönden *ba* bizzat ölü kişidir. Buna karşılık, hiçbir zaman çizilmeyen *ka*, bireyselleştirilmemiştir; bu terim "yaşamsal güç" olarak çevrilebilir. *Ka* sağlığında bireye aittir, ama onu öteki dünyada da izler (Frankfort, *Royauté*, s. 104). Anıtların üzerinde yalnızca Kral'ın *ka*'sı görülür. "Kralın ikizi gibi onunla birlikte doğan [*ka*], hayatı boyunca koruyucu bir cin gibi ona eşlik eder; ölümde de kralın çifti ve koruyucusu gibi davranır" (*a.g.y.*, s. 110).

Eski Krallık metinlerinde yalnızca firavunların *ba*'sından söz edildiğini hatırlatmak gerek. "Başka bir deyişle, erken dönem Mısırlılarının *ba*'sı yoktu" (Morenz, *La Religion égyptienne*, s. 266). Ancak birinci fetret döneminden itibaren *ba*'ya sahip olmak genelleşti. Haliyle burada *edebi bir durum* söz konusu; tarihsel gerçekliği ise bilemiyoruz. Ama bu durumda da, firavun "örneği"nin daha az ayrıcalıklılar tarafından giderek taklit edilen bir model oluşturması anlamlıdır. Ayrıca bkz.: L. Greven, *Der Ka in Theologie und Königskult der Ägypter des Alten Reiches* (Glückstadt, 1952) ve Louis Zabkar, *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts* (Chicago, 1968).

Yargılama hakkında, bkz. E. Drioton, *Le jugement des âmes dans l'ancienne Egypte* (Kahire, 1949); Vandier, *a.g.y.*, s. 134 vd; J. Spiegel, *Die Idee vom Totengericht in der aegyptischen Religion* (Glückstadt, 1935); J. Yoyote, "Le jugement des morts dans l'Egypte ancienne" (*Le jugement des morts* içinde, Sources Orientales, no. 4, Paris, 1961, s. 16-80: metin çevirileri, yorumları ve kaynakça). Ayrıca bkz. M. Guilmot, "L'espoir en l'immortalité dans l'Egypte ancienne du Moyen Empire à la basse époque" (*RHR*, 166, 1964, s. 1-20).

Masumiyet beyanı hakkında, bkz.: E. Drioton, "Contribution à l'étude du chapitre cxxxv du Livre des Morts. Les confessions négatives" (*Recueil d'Etudes égyptiennes dédiées à la*

mémoire de J. F. Champolion, Paris, 1922, s. 545-564). Bölüm 125'teki bazı düşünce ve inançlar çok eskidir: "En azından piramitler çağına dek uzanmaktadırlar. Bölüm 125'te yer alan olumsuz ve olumlu 'ahlak yasası'nın izlerine daha V. ve VI. Hanedan dönemlerinde rastlanmaktadır" (Yoyote, *a.g.y.*, s. 63). R. Pettazzoni olumsuz günah çıkarmanın bazı etnografik koşutlarını hatırlatmıştır; krş. *La confessione dei peccati*, II (Bologna, 1935), s. 21, 56-57.

Ölüme ilişkin Gök İneği Kitabı, içeriğinin büyüsel değeri üzerinde durur. Bu metni bilenin "mahkeme karşısında iki büklüm olmasına gerek kalmayacak ... ve yeryüzünde yapmış olabileceği hiçbir eşkıyalık hesaba katılmayacaktır" diye yazılmıştır (çev. Yoyote, s. 66; *Gök İneğin Kitabı*'nın tam çevirisi için bkz. Piankoff, *Shrines of Tut-Ankh-Amon*, s. 27-34). "Bilim"in ahlakın üstüne çıkartılması, *Brâhmanalar* ve Upanişadlar'dan Tantracılığa kadar Hint düşüncesinde varlığı sürekli hissedilen bir motiftir.



V. BÖLÜM

MEGALİTLER, TAPINAKLAR, TÖRENSEL MERKEZLER: BATI, AKDENİZ, İNDÜS VADİSİ



34. Taş ve Muz— Batı ve Kuzey Avrupa'nın megalit yapılarının yüzyıldan uzun bir süredir araştırmacıları büyüledi. Gerçekten de Carnac'taki menhir dizilerinin veya Stonehenge'deki dev üçtaşların (*trilithes*) iyi bir fotoğrafına bakıp da, bunların niye dikildiğini ve ne anlama geldiğini sormamak zordur. Bu cilalı taş çağı çiftçilerinin teknolojik ustalığı karşısında insan şaşkınlığa uğrar. 300 tonluk taş blokları dikey olarak yerleştirmeyi ve 100 tonluk yatay blokları onların üzerine kaldırmayı nasıl başarmışlardı? Üstelik bunlar münferit anıtlar da değildir; İspanya'nın Akdeniz kıyısından başlayıp Portekiz'i, Fransa'nın yarısını, İngiltere'nin batı kıyılarını kapsayıp İrlanda'ya, Danimarka'ya ve İsveç'in güney kıyılarına kadar uzanan bir megalit anıtlar bütününün parçalarıdır. Kuşkusuz aralarında önemli yapısal çeşitlenmeler bulunmaktadır. Ama tarihöncesi üzerine çalışan iki araştırmacı kuşağı, Avrupa'daki megalit kültürlerin sürekliliğini kanıtlamaya uğraşmıştır. Bu sürekliliğe getirilebilen tek açıklama, megalit anıtlar bütününün Almeria eyaletindeki Los Millares'te bulunan bir merkezden başlayarak yayıldığıdır.

Megalit anıtlar bütünü üç yapı sınıfı içermektedir: 1) Menhir (Bretonca sözcük, *men* = taş ve *hir* = uzun) büyük, kimi zaman oldukça yüksek,[1] yere dikey olarak gömülmüş bir taştır; 2) Kromlek (*cromlech; crom*= daire, yay ve *lech*= yer) daire veya yarım daire şeklinde dizilmiş bir menhir kümesini ifade eder (en görkemlisi, Salisbury yakınındaki Stonehenge kromlekidir); kimi zaman menhirler Bretagne'daki Carnac'ta görüldüğü gibi birçok koşut sıra halinde dizilirler;[2] 3) Dolmen (*dol*= masa ve *men*= taş), bir tür bölme ya da oda ortaya çıkaracak biçimde düzenlenmiş çok sayıda dikili taşa yaslanan çok büyük bir kapak taşından oluşur. Dolmen ilk halinde bir tümsekle örtülüydü.

Dolmenler aslında mezarlıkları oluştururlar. (Daha sonra ve bazı bölgelerde –

---

[1] Locmariaquer yakınındaki menhirin yüksekliği 20 metreyi geçiyordu. Bretagne'da görülen bazı münferit menhirler mezarlıklarla ilişkilidir.

[2] Carnac'taki söz konusu sıralarda, 3.900 m. uzunluğunda bir araziye yerleştirilmiş 2.935 menhir bulunur.

Batı Avrupa, İsveç– bir tür giriş gibi kapak taşlarıyla örtülü uzun bir koridor eklenen dolmen, "kapalı yol"a dönüştürüldü.) Dev dolmenler vardır; örneğin 21 m. uzunluğundaki Soto dolmeninin (Sevilla yakınında) alınlığı 3,40 m. yüksekliğinde, 3,10 m. genişliğinde ve 0,72 m. kalınlığında, 21 ton ağırlığında bir granit bloktur. Los Millares'te toprağın altından yaklaşık yüz "kapalı yol"u olan bir nekropolis çıkarılmıştır. Mezarların çoğu büyük tümseklerin altındadır. Bazı mezarlıklarda, aynı *gens*'in birçok kuşağından yüz kadar ölü bulunur. Mezar odalarında kimi zaman merkezi bir direk bulunur ve duvarlardaki resim kalıntıları hâlâ görülebilir. Bütün Atlantik kıyısı boyunca –özellikle Bretagne'da– Hollanda'ya kadar dolmenlere rastlanır. İrlanda'da oldukça yüksek olan mezar odalarının duvarları heykellerle süslenmiştir.

Çok önemli bir ölüler tapımının söz konusu olduğuna kuşku yoktur. O anıtları diken neolitik çağ köylülerinin evleri mütevazı ve kısa ömürlüydü (nitekim bugüne neredeyse hiçbir izleri kalmamıştır), ama ölülerin konutları taştan yapılmıştı. Görkemli ve sağlam, zamanı yenebilecek eserler yapılmak istendiği açıktır. Taş simgeselliğinin karmaşıklığı ve taşlarla kayaların dinsel önemi biliniyor.[3] Kaya, kapak taşı, granit blok sonsuz süreyi, kalıcılığı, çürümezliği, son tahlilde zamansal gelecekten bağımsız bir *varolma* biçimini gösterir.

İnsan Batı Avrupa'nın ilk çiftçilerinin görkemli megalit anıtlarına hayranlıkla bakarken, bir Endonezya mitini hatırlamadan edemez: Başlangıçta, gök yere çok yakınken, Tanrı, ilk çifte armağanlarını bir ipe asarak gönderiyordu. Bir gün onlara bir taş gönderdi, ama şaşıran ve bu armağanı yakışıksız bulan atalarımız onu reddettiler. Bir süre sonra Tanrı ipi yeniden aşağı sallandırdı; bu kez ucunda bir muz vardı ve bu armağan hemen kabul edildi. O zaman atalar yaratıcının sesini duydular: Madem ki muzu seçtiniz, hayatınız da bu meyvenin ömrü gibi olacak. Eğer taşı seçseydiniz, taşın varoluşu gibi değişmez ve ölümsüz bir hayatınız olacaktı....[4]

Tarımın keşfinin insan varoluşuna ilişkin anlayışı kökten değiştirdiğini görmüştük (§ 12): Bu varoluşun bitkilerin yaşamı kadar hassas ve geçici olduğu ortaya çıkmıştı. Ama diğer yandan insan bitkilerin büyümesinin döngüsel yazgısını da paylaşıyordu: Doğum, hayat, ölüm, yeniden doğum. Megalit anıtlar anlattığı-

---

[3] M. Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, § 74 vd.

[4] A. C. Kruijt, alıntılayan J. G. Frazer, *The Belief in Immortality* (1913), c. I, s. 74-75. Bu miti "Mythologies of Death" (*Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions*, böl. III) içinde yorumladık.

mız Endonezya mitine bir yanıt olarak yorumlanabilir: Madem ki insanların hayatı tahılların hayatına benzemektedir, o halde güce ve sürekliliğe *ölüm aracılığıyla* erişilebilir. Ölüler, tohumların kaderini paylaşma umuduyla, Yeryüzü Ana'nın bağrına dönerler; ama onlar mistik açıdan da taş bloklarla birleşmiştir ve dolayısıyla kayalar gibi güçlü ve parçalanmaz hale gelirler.

Aslında megalit ölüler tapımı yalnızca ruhun hayatta kalması konusunda kesin bir inanç içermekle kalmamakta, aynı zamanda ataların gücüne olan güveni ve onların hayattakileri koruyacağı ve onlara yardım edeceği umudunu da kapsamaktadır. Böyle bir güven, ölüleri mutsuz ve güçsüz zavallı gölgeler olarak gören diğer antikçağ halklarında (Mezopotamyalılar, Hititler, İbraniler, Yunanlar vb) varlığı belgelenen anlayışlardan tamamen farklıdır. Üstelik, İrlanda'dan Malta'ya ve Ege adalarına kadar megalitleri yapanlar açısından, atalarıyla *ritüel biçiminde ruhsal birleşme deneyimi yaşamaları* dinsel etkinliğin temelini oluştururken, hem Orta Avrupa'nın ön-tarih kültürlerinde hem de antikçağ Yakındoğu'sunda *ölülerle yaşayanlar arasında kesin bir ayrılık vardı.*

Megalit ölüler tapımı farklı törenlerin (ayin alayları, danslar vb) dışında sungular (besinler, içecekler vb) verilmesini, anıtların yanında kurbanlar kesilmesini ve mezarların üzerinde ritüel yemekler yenmesini gerektiriyordu. Belli sayıda menhir, mezarlıklardan bağımsız olarak dikilmişti. Büyük olasılıkla bu taşlar, ölülerin ruhlarının bütünleştiği, bir tür "yedek beden" oluşturuyorlardı.[5] Son tahlilde *taştan bir "yedek beden," sonsuza kadar varolması için yapılmış bir bedendi.* Kimi zaman insan figürleriyle süslenmiş menhirlere rastlanır; başka bir deyişle onlar ölülerin "konutu," "bedeni"dir. Aynı şekilde dolmenlerin duvarlarına çizilmiş stilize figürler ve İspanya'daki megalit mezarlıklara gömülmüş küçük putlar da büyük olasılıkla ataları temsil ediyordu. Bazı örneklerde ayırt edilen buna koşut bir inanca göre, atanın ruhu zaman zaman mezardan ayrılabiliyordu.[6] Bazı mega-

---

[5] Horst Kirchner, "Die Menhire in Mitteleuropa und der Menhirgedanke," s. 698 (ayrı basım, s. 90) vd.

[6] Bretagne'da, dolmen galerileri önüne dikilmiş bazı menhirler, Mısır inançlarıyla açıklandı; bu inanca göre, ölülerin kuşa dönüşen ruhları mezarları terk edip güneşin alnında bir sütuna konmaya gidiyorlardı. "Benzer bir inancın bütün Akdeniz havzasına ve Batı Avrupa'ya da yayıldığı anlaşılıyor." (Maringer, *L'homme préhistorique et ses dieux*, s. 245). Carl Schuchhardt, Hagia Triada lahtindeki, üzerine kuşlar tünemiş dikilitaş resimlerini aynı yönde yorumluyordu (§ 41). Ama bkz. Kirchner'in eleştirisi, *a.g.y.*, s. 706 (ayrı basım, s. 98). Güneydoğu Asya'nın megalit kültürlerinde menhir, ruhların "kürsüsü" işlevini görür (krş. § 36).

lit mezarlıkların ağzını tıkayan ve "ruh delikleri" adı da verilen delikli taşlar yaşayanlarla iletişimi sağlıyordu.

Menhirlerin cinsel anlamını da göz önünde tutmak gerekir; çünkü bu yönleri bütün dünyada ve farklı kültür düzeylerinde doğrulanmıştır. Yeremya (2:27) "ağaca 'Babamsın!' ve taşa 'Bizi sen doğurdun!'" diyenlerden söz etmektedir.[7] XX. yüzyıl başında Avrupa köylüleri menhirlerin doğurganlık sağlayıcı erdemlerine olan inancı hâlâ paylaşıyorlardı. Fransa'da çocuk sahibi olmak isteyen genç kadınlar *kayma* (bir taşın üzerinden aşağı kayarak) ve *sürtünme* (yekpare taşların üzerine oturarak veya karınlarını bazı kayalara sürterek) işlemlerini uyguluyorlardı.[8]

Bazı kültürlerde menhire ilişkin bir fallus simgeselliği bulgulanmış olsa da, doğurganlık sağlama işlevi bu simgesellikle açıklanmamalıdır. İlk ve ana fikir, ataların taşa "çevrilmesi"ydi; bu ya "yedek beden" olarak görülen bir menhir aracılığıyla ya da anıtın yapısı içine ölünün en önemli unsurlarından birini, iskeletini, küllerini, "ruhu"nu katarak sağlanıyordu. Her iki durumda da ölü, taşı "canlandırıyor," mineralden oluştuğu için yok olmayacak yeni bir bedende barınıyordu. Dolayısıyla menhir veya megalit mezar tükenmez bir canlılık ve güç kaynağı oluşturuyordu. Ölüler, mezar taşlarının yapılarındaki izdüşümleri sayesinde bereket ve bolluğun efendileri haline geliyorlardı. Endonezya mitinin diliyle söyleyecek olursak, hem taşı hem de muzu sahiplenmeyi başarmışlardı.

35. Törensel Merkezler ve Megalit Yapılar— Carnac veya Berkshire'daki Ashdown (eni 250 m. boyu 500 m. olan bir eşkenar dörtgen alan içinde 800 megalit) gibi bazı megalit yapı bütünlerinin önemli törensel merkezler oluşturduğuna kuşku yoktur. Buralarda düzenlenen bayramlarda kurban törenlerinin yanı sıra, danslar ve ayin alaylarının da yer aldığı varsayılıyor. Gerçekten de Carnac'taki geniş yolda binlerce adam bir ayin alayı oluşturarak yürüyebilirdi. Bayramların çoğu muhtemelen ölüler tapımıyla ilişkiliydi. Benzer başka İngiliz anıtlarında da olduğu gibi,[9] Stonehenge kromleki bir mezar tümülüsleri arazisinin ortasında yer al-

---

[7] Bununla birlikte Tesniye gibi katı Yahveci bir kitap bile, Tanrı'nın tek yaratıcılık kaynağı olarak mutlak gerçekliğini ileri sürerken, hâlâ ontolojik taş mecazını kullanmaktadır: "Seni dünyaya getiren [Türkçe çeviride "oluşturan"] Kaya'yı savsakladın, seni yaratan Tanrı'yı unuttun!" (32:18).

[8] Bazı örnekler ve kaynakça için bkz. *Dinler Tarihine Giriş*, § 77; ayrıca Kirchner, *a.g.y.*, s. 650 (ayrı basım, s. 42) vd.

[9] Örneğin Woodhenge, Avebury, Arminghall ve Arbor Low; Maringer, *The Gods of Prehistoric Man*, s. 256.

maktadır. Bu meşhur törensel merkez, en azından ilk haliyle,[10] atalarla ilişkiyi sağlama amacıyla yapılmış bir tapınaktı. Stonehenge'le, diğer kültürlerde kutsal bir yerden hareketle geliştirilen megalit yapı bütünleri, tapınaklar veya siteler arasında yapısal açıdan yakınlık kurulabilir. Yine kutsal mekânın, "Dünyanın Merkezi" olarak gök ve yeraltıyla, yani yeraltı tanrıları ve tanrıçalarıyla, ölülerin ruhlarıyla iletişim kurulabilen ayrıcalıklı bir yer olarak değer kazanması süreciyle karşı karşıyayız.

Fransa'nın bazı bölgelerinde, İber Yarımadası'nda ve başka yerlerde, ölülerin koruyucusu bir tanrıça tapımına ilişkin izler bulundu. Ama hiçbir yerde megalit mimarisi, ölüler tapımı ve bir ulu tanrıçaya tapılması Malta'da olduğu kadar olağanüstü bir ifadeye ulaşamadı. Kazılarda çok az sayıda ev ortaya çıkarıldı; ama bugüne dek onyedi tapınak keşfedildi ve sayının çok daha fazla olduğu tahmin ediliyor, bu da bazı bilginlerin neolitik çağda Malta'nın bir *isola sacra* olduğu yönündeki kanısını doğruluyor.[11] Tapınakların önünde veya aralarında uzanan elips biçimindeki geniş taraçalar hiç kuşku yok ki, ayin alayları ve ritüel koreografileri için kullanılıyordu. Tapınakların duvarları çok güzel kabartma sarmallarla süslenmişti ve kazılarda bir tarafına yatmış kadınları gösteren bazı taş heykeller çıkarılmıştır. Ama en çarpıcı keşif, çok büyük boyutlardaki oturan kadın –kesinlikle bir tanrıça– heykelidir.

Kazılar, hayvan kurbanları, besin ve şarap adakları, kuluçka ve kehanet ritüelleri içeren ve önemli, iyi örgütlenmiş bir ruhban sınıfının varlığına işaret eden gelişkin bir tapımı ortaya çıkarmıştır. Büyük olasılıkla merkezi rolü ölüler tapımı oynuyordu. Şimdi Hypogeum adı verilen ve kayaya oyulmuş birçok salonu olan, dikkat çekici Hal Saflieni nekropolisinde yaklaşık 7.000 kişinin kemikleri topraktan çıkarılmıştır. Bir istihare[Φ] ritüelini düşündüren yatmış kadın heykelleri Hypogeum'da bulunmuştur. Diğer megalit anıtlarda da olduğu gibi, iç salonların duvarları oymalar ve resimlerle süslenmiştir. Bu geniş odalar herhalde, ra-

---

[10] Çünkü Stonehenge bir defada yapılmamıştı. Bugün, ilk eserin birçok kez elden geçirildiğini biliyoruz. Bkz. Colin Renfrew, *Before Civilization*, s. 214 vd.

[11] Günther Zuntz, *Persephone*, s. 4, dipnot 1.

[Φ] İstihare uykusuna yatma (*incubation*; kelimenin kökeni olan Yunanca *incubare* kelimesi "üzerine yatmak," "düşünüp taşınmak," "herkesten saklanmak" gibi anlamlara gelmektedir. Bu kelimenin en eski ve en açık kullanımına Aziz Augustinus'un bir yazısında rastlanır; burada *incubus* kelimesi "cinsel içerikli düş" anlamındadır. Ortaçağ yazarları *incubus*'u uykudaki kadınlarla cinsel ilişkiye girmeye çalışan bir demon anlamında kullanmışlardır –yn.

hiplerin ve erginlenmişlerin katılabildiği bazı dinsel törenlerde kullanılıyordu; çünkü üzerleri kabartmalarla süslü ara bölmelerle diğer odalardan ayrılmışlardı.[12]

Hypogeum hem nekropolis hem de ibadet yeriydi, ama tapınaklarda mezarlıklara rastlanmadı. Malta tapınaklarının eğri çizgili yapısı benzersizdir; arkeologlar bu yapıyı "böbrek biçimli" diye betimlerler, ama Zuntz'a göre, bu yapının biçimi daha çok rahmi andırır. Tapınakların üstünün bir damla örtülü olduğu, salonlar penceresiz ve epey loş olduğu için, bir tapınağa girmek "yerin karnına," başka bir deyişle yeryüzü tanrıçasının rahmine girmekle eşdeğerdi. Ama kayaya oyulmuş mezarlar da rahim biçimindedir. Sanki ölü, yeni bir hayata başlayabilsin diye yeniden toprağın bağrına yerleştirilmiştir. "Tapınaklar aynı örneği daha büyük bir ölçekte temsil eder. Tapınağa giren canlı insanlar Tanrıça'nın bedeni içine girerler." Zuntz, aslında bu anıtların "terimin gerçek anlamında "*mysteria* tapımının" bir sahnesini oluşturduğu sonucuna varır.[13]

İber Yarımadası ve Batı Avrupa'nın dolmen ve menhirlerinin duvarlarında başka büyüsel-dinsel işaret ve simgeler, ışıklar saçan bir güneş imgesi, balta işareti (fırtına tanrılarına özgü), ataların figürleriyle bir arada hayat simgesi olan yılan, geyik vb figürler görüldüğünü de ekleyelim. Gerçi bu figürler farklı bölgelerde bulunmuştur ve farklı çağların kültürlerine aittir, ama ortak noktaları aynı megalit yapılar bütünüyle uyumlu olmalarıdır. Bu durum gerek farklı "megalit" kültürlerin paylaştığı dinsel düşüncelerin çeşitliliğiyle, gerekse atalar tapımının hatırı sayılır önemine karşın, başka dinsel yapılarla bir arada var olmasıyla açıklanabilir.

36. "Megalitler Bilmecesi"— Henüz on yıl öncesine kadar, arkeologlar megalit kültürlerini, daha MÖ III. binyılda toplu mezarlıkların varlığının bulgulandığı Doğu Akdeniz'den gelmiş kolonizatörlerin etkileriyle açıklıyorlardı.[14] Dolmenlerin ("mezar odaları") yapımı, batıya doğru yayılırken, Kyklop örgüsü adı verilen mimariye dönüşmüştü. Glyn Daniel'e göre, bu dönüşüm Malta'da, İber Yarımadası'nda ve Fransa'nın güneyinde yaşanmıştı. Aynı yazar megalit mimarisinin yayıl-

---

[12] J. D. Evans, *Malta*, s. 139; Glyn Daniel ve J. D. Evans, *The Western Mediterranean*, s. 20.

[13] Zuntz, *Persephone*, s. 8, 25.

[14] Minos toplu mezarları ya doğal mağaralar ya da genel bir adlandırmayla *tholoi* denen daire biçiminde yapılardı; krş. Glyn Daniel, *The Megalithic Builders of Western Europe* (2. baskı, 1962), s. 129.

masını, Akdeniz'deki Yunan veya Fenike kolonileşmesi veya İslamın İspanya'ya yayılmasıyla karşılaştırmaktadır. "Onları, mezarlarını (veya tapınak-mezarlarını?) bu kadar büyük bir emek harcayarak yapmaya ve hem koruyucu tanrıçaları, hem ölüm tanrıçası olan tanrıçanın imgesini korumaya mecbur eden; esin kaynağını Ege'den alan güçlü bir dindi. Tanrıça figürü, balta, boynuzlar ve diğer simgeler bizi Paris havzasından, Gavrinis'ten, Anghelu Raju'dan Girit'e, Ege Denizi'ne, hatta Troya'ya götürür. Megalit mezarların Batı Avrupa'ya yayılan yapımcılarının esin kaynağını, Doğu Akdeniz kökenli güçlü bir inancın oluşturduğuna kuşku yoktur."[15] Ama onların göçünün ana nedeni din değildi; din "Avrupa'nın en batısında ve kuzeyinde yaşadıkları sürgün içinde onların tesellisiydi." Göçmenler yaşamak için yeni ülkeler ve ticaretlerini sürdürmek için maden filizleri arıyorlardı.[16]

Gordon Childe son kitabında, Akdenizli maden arayıcıları ve kolonizatörler tarafından yayılmış bir "megalit dininden" söz ediyordu. Megalit mezarlar yapma fikri bir kez kabul edildikten sonra çeşitli toplumlar tarafından uyarlanıyor, ama bu uyarlama, mezarların kendilerine özgü yapılarında fazla bir değişikliğe yol açmıyordu. Herhalde her mezar bir soyluya ya da bir aile reisine aitti; gerekli işgücü, ona bağlı kişiler tarafından sağlanıyordu. "Megalit mezar şatodan çok kiliseye ve içinde yatanlar da Norman baronlarından çok Kelt azizlerine yakındır."[17] Tam bir Ana Tanrıça dini olan megalit inancının "misyoner"leri çok sayıda çiftçiyi cemaatlerine çekiyorlardı. Nitekim dolmenler ve kromlekler neolitik çağ tarımına en uygun bölgelerde bulunmaktadır.[18]

Başka önde gelen tarihöncesi araştırmacıları da megalit yapılar bütünü hakkında benzer açıklamalar önermişlerdir.[19] Ama radyokarbon ölçümü ve dendrokronoloji[20] yardımıyla tarihlendirmenin keşfi bu açıklamaları geçersiz kıldı. Bretag-

---

[15] Daniel, *a.g.y.*, s. 136.

[16] Daniel, *a.g.y.*, s. 136-137.

[17] Gordon Childe, *The Prehistory of European Society*, s. 126 vd. Yazar, megalit mezarlarla Britanya Adaları'nın aynı bölgelerinde Galli ve İrlandalı azizler tarafından kurulmuş küçük şapeller arasında yakınlık kurmaktadır (*a.g.y.*, s. 128).

[18] *A.g.y.*, s. 129.

[19] Stuart Piggott, megalit anıtları Doğu Akdeniz'den türetir ve onları Hıristiyan kiliseleri veya camilerle karşılaştırır; krş. *Ancient Europe*, s. 60. Grahame Clark'a göre, Ege'deki toplu mezarlık ritüeli, Ana Tanrıça tapımıyla birleşerek maden arayıcıları ve işleticileri tarafından batıya yayılmıştı; krş. *World Prehistory*, s. 138-139.

[20] "Ağaç halkalarının radyokarbon kalibrasyonu" hakkında güncellenmiş açık bir anlatım

ne'daki megalit mezarlıkların ("mezar odaları") MÖ 4000'den önce inşa edildiği, İngiltere ve Danimarka'da da MÖ 3000'den önce taş mezarlar yapıldığı kanıtlandı.[21] Stonehenge'deki devasa yapılar bütününün ise, Miken uygarlığına bağlı Wessex kültürüyle aynı çağa ait olduğu tahmin ediliyordu. Ama en son yöntemlere dayalı analizler, Stonehenge'in Miken'den önce tamamlandığını kanıtlamaktadır; bu yapılar en son (Stonehenge III) MÖ 2100-1900 tarihinde elden geçirilmiştir.[22] Aynı şekilde Malta'da Tarxien evresi tapınakları ve Hal Saflien nekropolisi tarafından temsil edilen dönem, MÖ 2000'den önce tamamlanmıştı; dolayısıyla bu dönemin bazı ayırt edici özellikleri Minos bronz çağı uygarlığının etkisiyle açıklanamazdı.[23] Demek ki, Avrupa megalit yapılar bütününün Ege katkısından daha eski olduğu sonucuna varmak gerekiyor. Bir dizi yerli, özgün yaratımla karşı karşıyayız.

Bununla birlikte, zamandizinindeki bu altüstlük ve Batı halklarının özgünlüğünün kanıtlanması, megalit anıtlar hakkındaki yorumlarda fazla bir ilerleme sağlamadı. Stonehenge üzerine bol bol tartışıldı; ama bazı önemli katkılara karşın,[24] bu anıtın dinsel işlevi ve simgeselliği hâlâ tartışmalıdır. Diğer yandan, maceracı varsayımlara (örneğin bütün megalit yapıları bir tek kaynaktan, firavunlar çağı Mısır'ından türeten Sör Grafton Elliot Smith'in varsayımı) bir tepki olarak, araştırmacılar artık sorunu bütünlüğü içinde ele almaya cesaret edememektedir. Ama bu utangaçlık üzüntü vericidir; çünkü "megalitizm" mükemmel ve muhtemelen benzersiz bir inceleme konusu oluşturmaktadır. Aslında karşılaştırmalı bir araştırma, XIX. yüzyılda gelişmelerini hâlâ sürdüren çok sayıdaki megalit kültürünün çözümlemesinin, tarihöncesi anıtların yaratıcılarının paylaştığı dinsel anlayışları kavramaya ne ölçüde katkıda bulunabileceğini gösterebilirdi.

---

için, bkz. Colin Renfrew, *Before Civilization*, s. 48-83. Bilindiği gibi bu iki "devrim" –"Karbon 14" ve dendrokronoloji (ağaç gövdesindeki yıllık halkaların incelenmesine dayanan yaş ölçme yöntemi)– Avrupa tarihöncesinin zamandizinini kökten değiştirmiştir.

21 Mısır'da ilk taş piramitlerin MÖ 2700'e doğru dikildiğini hatırlatalım. Bu piramidlerin tuğladan yapılmış öncülleri olduğu doğrudur; ama MÖ 3000'den önce Batı Avrupa'nın megalitleriyle karşılaştırılabilecek hiçbir taş Mısır anıtı bilinmemektedir; krş. Renfrew, *Before Civilization*, s. 123.

22 Bkz. Renfrew'deki belgeler, s. 214 vd.

23 Renfrew, s. 152. Ayrıca bkz. Daniel ve Evans, *The Western Mediterranean*, s. 21. Zuntz yine de bir Mısır veya Sümer etkisi olduğunu düşünmektedir; krş. *Persephone*, s. 10 vd.

24 Aslında Stonehenge'in tektonik yapısı bir astronomik gözlemevi işlevinin de bulunduğunu düşündürdüğüne göre, başlıca bayramlar büyük olasılıkla, Hopilerde veya Cherokeelerde olduğu gibi, mevsim değişimleriyle ilişkiliydi; krş. Renfrew, s. 239 vd.

37. Etnografya ve Tarihöncesi— Tarihöncesi ve ilkçağ kökenli megalitlerin, Akdeniz'le Batı ve Kuzey Avrupa dışında çok geniş bir alana, Mağrib, Filistin, Etiyopya, Dekkan, Assam, Seylan, Tibet ve Kore'ye yayıldığını hatırlatalım. XX. yüzyıl başında hâlâ yaşayan megalit kültürlerine gelince, en önde gelenlerinin Endonezya ve Melanezya'da olduğu bulgulanmıştır. Hayatının bir bölümünü bu sorunun incelenmesine hasreden Robert Heine-Geldern, iki megalit kültür grubunun –tarihöncesi kültürleri ve etnografik aşamadaki kültürler– tarihsel açıdan uyumlu olduklarını tahmin ediyordu, çünkü onun kanısınca, megalit yapı bütünü tek bir merkezden; büyük olasılıkla Doğu Akdeniz'den hareketle yayılmıştı.

Heine-Geldern'in varsayımına ileride yeniden döneceğiz. Şimdilik, yaşayan megalit toplumlarına özgü inançlar konusunda vardığı sonuçları hatırlatmak yerinde olacak. Megalitler ölüm sonrası varoluşa yönelik bazı düşüncelerle ilişkilidir. Çoğunlukla, ruhu öte dünya yolculuğunda korumaya yönelik törenler sırasında dikilirler; ama aynı zamanda onları dikenlere ya da ölümlerinden sonra kendileri için anıt dikilen kişilere ölümden sonra sonsuz yaşam verirler. Ayrıca megalitler yaşayanlarla ölüler arasındaki en mükemmel bağlantıyı oluşturur; onları yapan veya kendileri için yapılan kişilerin büyülü güçlerini ebedileştirdikleri, böylece insanların, hayvanların ve mahsulün bereketini sağladıkları düşünülür. Gelişmelerini sürdüren bütün megalit kültürlerinde atalar tapımı önemli bir rol oynar.[25]

Ölülerin ruhları köylerini ziyaret etmek için geri döndüklerinde bu anıtlarda oturur, ama megalitler yaşayanlar tarafından da kullanılır. Megalitlerin bulunduğu yer hem tam anlamıyla bir tapım mekânı (tören koreografileri, kurban törenleri vb) hem de toplumsal etkinliğin merkezidir. Megalit kültürün atalar tapımında, soyağaçları önemli bir rol oynar. Heine-Geldern'e göre, büyük olasılıkla ataların, yani köylerin ve bazı ailelerin kurucularının soyağaçları ritüel olarak duyuruluyordu. Bu olgunun altını çizmekte yarar var: *İnsan adının taş aracılığıyla hatırlanacağını umuyor*; başka bir deyişle, atalarla bağlantı onların adlarının ve başarılarının anısıyla, megalitlerde "dondurulmuş" bu anılarla sağlanıyordu.

Biraz önce söylediğimiz gibi, Heine-Geldern MÖ V. binyıldan çağdaş "ilkel" toplumlara kadar megalit uygarlıklarının sürekliliği savını ileri sürmektedir. Bu-

[25] R. Heine-Geldern, "Prehistoric Research in the Netherlands Indies," s. 149; aynı yazar, "Das Megalithproblem," s. 167 vd.

nunla birlikte G. Elliot Smith ve J. W. Perry'nin Mısır birliği varsayımını reddeder. Ayrıca bir "megalit dini"nin varlığını da kabul etmez, çünkü "megalit" inançları ve kavramlarını hem çok basit hem de daha üstün çok sayıda dinsel biçimle ilişkili olabildikleri bulgulanmıştır. Avusturyalı bilgin, megalit yapılar bütününü bazı "mistik" hareketlerle, örneğin Hindu ya da Budist olması bir şey fark ettirmeyen Tantracılıkla karşılaştırır. Bazı yazarların ileri sürdüğü, belirli mitlerin ve ayırt edici özelliklere sahip toplumsal veya ekonomik kurumların oluşturduğu bir "megalit kültürel çevre"nin varlığını da inkâr eder; gerçekten de çok çeşitli toplumsal biçimlere, ekonomik yapılara ve kültürel kurumlara sahip halklarda megalit kültürün düşünce ve ibadetlerinin varlığına rastlanmıştır.[26]

Heine-Geldern'in yaptığı megalit yapılar bütünü çözümlemesi, değerini hâlâ korumaktadır. Ama arkeolojik ve çağdaş megalit kültürlerinin birliği konusundaki varsayımlar bugün birçok araştırmacı tarafından eleştirilmekte ya da görmezden gelinmektedir. Megalit yapılar bütününün "sürekliliği" sorunu önemli bir sorundur ve açık bırakılmalıdır; çünkü kısa bir süre önce bir yazarın ifade ettiği gibi, söz konusu olan "tarihöncesinin en büyük bilmecesi"dir. Her ne olursa olsun ve hangi varsayım –süreklilik veya yaklaştırma– benimsenirse benimsensin *bir tek* megalit kültüründen söz edilemez. Bizim konumuz açısından, megalit dinlerinde, taşın kutsallığının ölüm sonrası varoluşla ilişki içinde değer kazandığını belirtmek önem taşıyor. Taşlara özgü ontofani[Φ] aracılığıyla, ölümden sonraya ait özel bir varoluş biçimi "kurulmaya" çalışılmaktadır. Batı Avrupa'nın megalit kültürlerinde kayalık kütlelerin bir cazibesi olduğu açıktır; ama bu cazibeyi yaratan, toplu mezarları görkemli ve yıkılmaz anıtlara dönüştürme isteğidir. Megalit yapılar sayesinde, ölüler olağanüstü bir güçten yararlanmaktadır; bununla birlikte atalarla iletişim ritüellerle güvence altına alındığına göre, bu güç yaşayanlar tarafından da paylaşılabilmektedir. Kuşkusuz başka atalar tapımı biçimleri de vardır. Megalit dinlerini ayırt eden, *hayatla ölüm arasında süreklilik ve kalıcılık düşüncelerinin, taşlarla özdeşleştirilen ya da birleştirilen ataların yüceltilmesi aracılığıyla algılanması olgusudur*. Ama bu dinsel düşüncelerin bazı ayrıcalıklı yaratımlar dışında tam olarak hayata geçirilmediğini ve tam anlamıyla ifade edilmediğini de ekleyelim.

38. Hindistan'ın İlk Şehirleri— Hint uygarlığının tarihöncesi üzerine son araş-

---

[26] Krş. "Das Megalithproblem," s. 164 vd.

[Φ] Ontofani (*Ontophanie*): (Yun. *ōn* 'varlık'+ *phainein* 'göstermek') varlığın tecellisi –yn.

tırmalar bundan yirmi ya da otuz yıl önce öngörülemeyen ufuklar açtı. Bunun yanı sıra henüz tatmin edici çözümlere kavuşturulamamış sorunları da gündeme getirdi. Kazılarda bulunan iki kale-şehir, Harappa ve Mohenjo Daro oldukça ileri ve hem ticari hem de "teokratik" bir kent uygarlığını ortaya çıkardı. Zamandizin açısından tartışmalar sürse de, İndüs uygarlığının MÖ 2500'e doğru tamamen gelişmiş bir durumda olduğu kesin gözükmektedir. İlk kazıları yapanların dikkatini en çok, bu uygarlığın tektipliği ve durgunluğu çekmişti. Harappa uygarlığının bin yıllık tarihi boyunca hiçbir değişime, hiçbir yeniliğe rastlanmadı. İki kale-şehir büyük olasılıkla "imparatorluğun" başkentleriydi. Tektiplik ve kültürel süreklilik ancak bir tür dinsel otoriteye dayalı bir rejim varsayımıyla açıklanabilir.[27]

Bugün, bu kültürün İndüs Vadisi'nden çok ötelere yayıldığı ve her yerde aynı tektipliği gösterdiği biliniyor. Gordon Childe, Harappa teknolojisini Mısır ve Mezopotamya'daki teknolojiye denk görüyordu. Bununla birlikte ürünlerin çoğunda imgelem gücü eksiktir, bu da "Harappalıların dünyevi şeylere önem vermediklerini düşündürmektedir."[28]

Hindistan'da gelişen bu ilk kent uygarlığının kökenine gelince, bunu Belucistan'da aramak gerektiği konusunda görüş birliği vardır. Fairservis'e göre, Harappalıların ataları İran'ın Âriler öncesi çiftçilerinin soyundan geliyorlardı. Harappa öncesi kültürün bazı evreleri Güney Belucistan'da gerçekleştirilen kazılar sayesinde daha iyi bilinmeye başlıyor. İlk önemli yerleşimlerin, törensel bir işlevi olan yapıların yakınına inşa edilmiş olması dikkat çekiyor. Porali Nehri'nin geçtiği bölgedeki kazılarda bulunan ve "Edith Shahr yapı bütünü" adıyla bilinen önemli arkeolojik yapı bütününde 7-12 m. yüksekliğinde bir tepecik ve duvarlarla çevrili çok sayıda yapı ortaya çıkarıldı. Yapı tepesine doğru ziggurat biçiminde yükseliyor, birçok merdivenden platforma çıkılıyordu. Taş yapıların az sayıda olduğu ve içlerinde yer yer oturulduğu anlaşılmakta, bu da yapının bütününün törensel işlevini belirtmektedir. Aynı yapı bütününün ikinci evresi (B evresi) büyük taş çemberlerin, genişlikleri 3-8 m. arasında değişen yüzden fazla yapının varlığı ve beyaz kayadan yapılmış "caddeler"le ayırt edilmektedir. Bu yapıların da yalnızca dinsel amaçlara hizmet ettiği sanılmaktadır.[29]

---

[27] Krş. M. Eliade, *Le Yoga*, s. 348 vd.

[28] B. ve R. Allchin, *The Birth of Indian Civilization*, s. 136.

[29] W. A. Fairservis, *The Roots of Ancient India*, s. 195 vd, 362 vd. Harappa öncesi kültürün bu evresiyle Kuzey Hindistan'ın megalitleri arasındaki ilişkiler konusunda bkz. *a.g.y.*, s. 375

Fairservis bu kutsal yerle, genelde Keta (Sind ve Belucistan'ın Harappa öncesi evrelerini temsil eden yapılar), Mohenjo Daro ve Harappa vadilerinde topraktan çıkarılan yapılar arasında yakınlık kurmakta, bu sitelerin ilk başta tapım törenleri için yapıldığını düşünmektedir. "Kale"nin, yani her iki sitede aynı yapısal özellikler gösteren platformun dinsel bir işlevi bulunduğu konusunda kuşku duyulmasa da, bu varsayım hâlâ tartışmalıdır. Bizim konumuz açısından bu tartışmalar çok önemli değil; Çünkü bir yandan Harappa öncesi yerleşimlerin (demek ki ilk "kentler"in!) tapım "kökenli" oldukları kesindir, diğer yandan bugün bilginler en eski kent merkezlerini törensel yapı bütünleri olarak görme konusunda fikir birliği içindedir. Paul Wheatley Çin, Mezopotamya, Mısır, Orta Amerika vb yerlerdeki ilk sitelerin dinsel amaç ve işlevlerini parlak bir biçimde kanıtlamıştır.[30] En eski kentler tapınakların çevresine, yani kutsal bir mekânın, yer, gök ve yeraltı bölgeleri arasında iletişimin mümkün olduğuna inanılan bir "Dünya Merkezi"nin yakınına yapılmışlardı.[31] Harappa ve Mohenjo Daro'nun Harappa öncesi ilkörneklerden (ve diğer eski kentlerden) açık bir biçimde farklılaştığı gösterilebilirse, İndüs'ün bu iki başkenti bir kent yapısının dindışılaşmasının –bu, tam anlamıyla modern bir görüngüdür– ilk örnekleri olarak kabul edilebilir.

Şu anda altını çizmemiz gereken, kutsal mekân ve tapım merkezindeki yapısal çeşitliliktir. Akdeniz ve Batı Avrupa'nın megalit kültürlerinde, atalar tapımıyla uyum içindeki törensel merkez, menhirler ve dolmenler, nadiren de tapınaklarla kutsanıyordu; yerleşimler ise köy boyutunu aşmamıştı.[32] Daha yukarıda gördüğümüz gibi, gerçek megalit "kentleri" ölüler için inşa edilmişti: Bunlar nekropolislerdi.

39. Öntarihsel Din Anlayışları ve Hinduizmdeki Koşutları— Harappa dini, yani Hindistan'ın ilk kent uygarlığının dini, bir başka nedenle ve özellikle Hinduizmle ilişkileriyle de önem kazanmaktadır. Bazı yazarların kuşkuculuğuna karşın, Mohenjo Daro ve Harappa'nın dinsel yaşamını, en azından kaba hatlarıyla anlayabiliyoruz. Örneğin çok sayıda heykelcik ve mühürlerin üzerine oyulmuş resimler

---

vd.

[30] Paul Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters*, özellikle s. 20 vd, 107 vd, 225 vd.

[31] Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, böl. 1; aynı yazar, "Centre du Monde, Temple, Maison."

[32] Bu bölgelerdeki ilk kentler de "kutsal kentler," yani "Dünya Merkezleri"ydi; krş. Werner Müller, *Die heilige Stadt*, birçok yerde.

bir Ana Tanrıça tapımına işaret ediyor. Ayrıca Sör John Marshall'ın daha önceden kabul ettiği gibi, bir yoga pozisyonunda oturmuş ve etrafı yırtıcı hayvanlarla çevrili bir dik fallus figürü bir ulu tanrıyı, muhtemelen Şiva'nın bir ilkörneğini temsil etmektedir.[33] Fairservis, mühürlerin üzerinde tasvir edilen tapınma veya kurban töreni sahnelerinin çokluğuna dikkat çekmiştir. Bunların en meşhuru, her birine birer kobranın eşlik ettiği, diz çökerek yakaran iki kişinin arasında, bir platformun üzerinde oturan (veya dans eden) bir figürü göstermektedir. Diğer mühürler, Gılgamış gibi iki kaplanın kanını donduran bir kişiliği veya Mezopotamyalı Enkidu'yu hatırlatan boğa ayaklı ve kuyruklu, boynuzlu bir tanrıyı öne çıkarmaktadır. Ayrıca kendilerine kurbanlar taşınan farklı ağaç cinleri ve "sancaklar" taşıyan insanların oluşturduğu ayin alayları da mühürlerde tasvir edilmiştir.[34] Vats, Harappa'da çıkarılan bazı vazoların üzerine boyanmış sahnelerde, bir nehri geçmeye hazırlanan ölülerin ruhlarının saptanabildiği kanısındadır.[35]

Sör John Marshall'dan beri, bilginler Harappa dininin "Hinduist" niteliğini vurgulamıştır. Yukarıda verilen örnekler dışında –Ulu Tanrıça, yoga poziyonunda bir ön-Şiva; ağaçların, yılanların, *lingam*'ın ritüel değeri– Mohenjo Daro'daki, günümüzün Hindu tapınaklarının havuzlarını hatırlatan, "Büyük Hamam"ı, *pipal* ağacını (büyük incir ağacı), sarık kullanımını (Veda metinlerinde görülmeyen bu âdet, yalnızca *Brāhmanalar* döneminden sonra doğrulanmaktadır), burun takılarını, fildişi tarakları vb sayabiliriz.[36] Harappa mirasının bir bölümünün aktarılmasını ve Hinduizm içinde özümsenmesini sağlayan tarihsel süreç yeteri kadar bilinmiyor. Araştırmacılar, iki başkentin gerileme ve sonunda yıkılma nedenleri üzerine hâlâ tartışıyor. Bu nedenler arasında İndüs Nehri'nin felaketlere yol açan taşkınları, su kurutma çalışmalarının sonuçları, depremler,[37] son olarak da Âri istilacıların saldırısı sayıldı. Anlaşıldığı kadarıyla çöküşün birçok nedeni vardı. Her ne olursa olsun, MÖ 1750'ye doğru İndüs uygarlığı can çekişiyordu ve Hindu-Âriler ona yalnızca ölümcül son darbeyi indirdiler (krş. § 64). Ama Âri kabilelerin istilasının yüzyıllar boyunca yavaş yavaş gerçekleştiğini ve diğer yandan

---

[33] Sir John Marshall, *Mohenjo-Daro*, c. I, s. 52; krş. Eliade, *Le Yoga*, s. 349-350. Zaten sitelerde *lingam* biçiminde taşlar da bulunmuştur; krş. Allchin, *Birth of Indian Civilization.*, s. 312.

[34] Fairservis, *Roots of Ancient India*, s. 274 vd.

[35] Allchin, s. 314 ve Resim 75.

[36] Krş. Eliade, *Le Yoga*, s. 350-351; Piggott, *Prehistoric India*, s. 268 vd; Allchin, *a.g.y.*, s. 310 vd; Sir Mortimer Wheeler, *The Indus Civilization*, s. 135.

[37] Bu varsayımlar hakkındaki tartışmalar için, bkz. Wheeler, *a.g.y.*, s. 127 vd; Allchin, *a.g.y.*, s. 143 vd; Fairservis, s. 302 vd.

da güneyde, eskiden Sauraştra adıyla bilinen bölgede, Harappa çekirdeğinin yapısından türemiş bir kültürün Âri saldırısından sonra da gelişimini sürdürdüğünü belirtmek gerek.[38]

İndüs uygarlığının yıkılışı konusunda yirmi yıl önce şunları yazmıştık:

> Bir kent uygarlığının çöküşü, kültürün olduğu gibi sönüp gitmesi değil, yalnızca onun kırsal, daha örtülü, 'halk' biçimlerine gerilemesi anlamına gelir. (Bu, Avrupa'da, büyük barbar istilaları sırasında ve sonrasında geniş ölçüde doğrulanmış bir olgudur.) Ama Pencap'ın Ârileşmesi bir gün Hinduizme dönüşecek büyük sentez hareketini oldukça erken bir tarihte başlattı. Hinduizmde bulgulanan çok sayıda Harappa unsuru ancak Hint-Avrupalı fatihlerle İndüs kültürünün temsilcileri arasında oldukça erken bir dönemde başlamış bir temasla açıklanabilir. Bu temsilcilerin mutlaka İndüs kültürünün yaratıcılarının veya doğrudan onların soyundan gelenlerin içinden çıkması gerekli değildi: Etkilenme yoluyla aldıkları bazı Harappa kültür biçimlerini ilk Ârileşme dalgalarından kurtulmuş, merkezin dışında kalan bölgelerde koruyanlar da söz konusu olabilirdi. Eğer durum buysa, ilk bakışta tuhaf görünen şu olgu da açıklığa kavuşur: Ulu Tanrıça ve Şiva tapımı, fallusçuluk ve ağaç tapımı, çilekeşlik ve yoga vb Hindistan'da ilk kez yüksek bir kent uygarlığının, İndüs uygarlığının dinsel ifadesi olarak ortaya çıkar, ama orta ve modern çağ Hindistan'ında bu dinsel unsurlar "halk" sofuluğunun ayırt edici özellikleri haline gelir. Kuşkusuz daha Harappa döneminden başlayarak, yerlilerin tinselliği ile "efendiler"in, kent uygarlığının yaratıcılarının tinselliği arasında bir sentez vardı. Ama yalnızca bu sentez değil, neredeyse yalnızca "efendiler"e ait ve özgün katkı da korunmuştu: Veda döneminin ardından Brahmanların kazandığı hatırı sayılır önem başka türlü açıklanamaz. Büyük olasılıkla bütün bu Harappa dinsel kavramları –Hint-Avrupalıların kavramlarıyla büyük zıtlıklar içerir– özellikle Âri dilini konuşan yeni efendilerin toplumunun ve uygarlığının sınırlarında yer alan "halk" katmanları içinde ve kaçınılmaz gerilemelerle birlikte korunmuştu. Sonunda Hinduizmi oluşturan daha sonraki sentezler süresince, Harappa dinsel kavramları art arda gelen dalgalar halinde bu halk katmanları içinden çıktılar.[39]

1954'ten bu yana başka süreklilik kanıtları da bulundu.[40] Üstelik benzer süreçler başka yerlerde, özellikle Girit, Ege adaları ve Yunanistan anakarasında da bulgulandı. Gerçekten de Helen kültürü ve dini, Akdeniz zemini ile kuzeyden inen

---

[38] Wheeler, *a.g.y.*, s. 133 vd; Allchin, s. 179 vd; Fairservis, s. 293, 295.

[39] *Le Yoga*, s. 352-353.

[40] Bu kanıtlar Wheeler, Allchin ve Fairservis'in eserlerinde bulunabilir. Ayrıca bkz. Mario Cappiori, "Ist die Indus-Kultur und ihre Bevölkerung wirklich verschwunden?"; W. Koppers, "Zentralindische Fruchtbarkeitsriten und ihre Beziehungen zur Induskultur;" J. Haekel, "'Adonisgärtchen' im Zeremonialwesen der Rathwa in Gujerat (Zentralindien). Vergleich und Problematik."

Hint-Avrupalı fatihlerin sembiyozunun ürünüdür. Tıpkı Hindistan'da olduğu gibi, yerlilerin dinsel düşünce ve inançlarına özellikle *arkeolojik* tanıklıklar aracılığıyla ulaşabiliyoruz; oysa en eski *metinler*, öncelikle de Homeros ve Hesiodos Âri dilini konuşan işgalcilerin geleneklerini kısmen yansıtıyorlar. Bununla birlikte Homeros ve Hesiodos'un zaten Helen sentezinin ilk evrelerini temsil ettiklerini de belirtmek gerek.

40. Girit: Kutsal Mağaralar, Labirentler, Tanrıçalar— Girit'te MÖ V. binyıldan beri bulgulanmış neolitik çağ kültürü, MÖ III. binyılın ortalarına doğru güneyden ve doğudan gelen göçmenler adaya yerleşince sona erdi. Yeni gelenler bakır ve tunç işleme tekniklerinde ustalaşmıştı. Sör Arthur Evans onların kültürüne, efsanevi kral Minos'tan hareketle, "Minos kültürü" adını verdi ve üç döneme ayırdı:[41] Erken Minos (MÖ III. binyılın sonuna doğru); orta Minos (MÖ 2000'de Knossos ve Malia saraylarının yapılmasından MÖ 1580'e kadar); geç Minos (MÖ 1580-1150). Orta Minos döneminde Giritliler bir hiyeroglif yazısı kullanıyorlardı, bunu MÖ 1700'e doğru çizgisel bir yazı izledi (Çizgisel A); her iki yazı da henüz çözülememiştir. Bu dönemde (MÖ 2000-1900) ilk Yunanlardan Minyenler Yunanistan anakarasına giriyorlardı. Onlar arka arkaya gelen dalgalar halinde Hellas'a, adalara ve Anadolu kıyılarına yerleşecek Hint-Avrupa gruplarının öncü kuvvetlerini temsil ederler. Geç Minos döneminin ilk evresi (MÖ 1580-1450) Minos uygarlığının doruk noktasını oluşturur. Bu dönemde, Âri dilini konuşan işgalciler Peloponnesus'ta Mykenai (Miken) kentini inşa eder ve Girit'le ilişki kurarlar. Kısa bir süre sonra (MÖ 1450-1400), Mykenai'liler (veya Akhalar) Knossos'a yerleşir ve Çizgisel B adı verilen yazıyı getirirler. Geç Minos döneminin, Mykenai dönemi adı verilen son evresi (MÖ 1400-1150) Dorların istilası (MÖ 1150'ye doğru) ve Girit uygarlığının kesin olarak yıkılmasıyla sona erer.

Çizgisel B yazısı 1952'de Ventris tarafından çözülünceye kadar Minos kültürü ve dini üzerine elde bulunan belgeler yalnızca arkeolojik kazılardan çıkarılanlardı (bunlar hâlâ eldeki en önemli belgelerdir). Dinsel bir niyet taşıyan davranışların ilk kanıtları mağaralarda keşfedilmişti. Akdeniz'in geri kalan her yerinde olduğu gibi, Girit'te de mağaralar uzun süre konut görevi görmüş, ama özellikle neolitik çağdan beri mezarlık olarak da kullanılmıştı (bu âdet modern zamanlara dek sürdürüldü). Bunun yanı sıra çok sayıda mağara da çeşitli yerel tanrılara ayrılmıştı.

---

[41] Bu dönemler hakkında bkz. R. W. Hutchinson, *Prehistoric Crete*, s. 137-198, 267-316; R. F. Willetts, *Cretan Cults and Festivals*, s. 8-37.

Bu saygın mağaralarla özdeşleştirilmiş bazı ritüeller, mitler ve efsaneler daha sonra Yunanların dinsel geleneklerı içine katıldı. Bunların en meşhurlarından biri olan Knossos yakınındaki Amnisos mağarası, Helen öncesi dönemin ebe tanrıçası Eileithyia'ya adanmıştı. Dicte Dağı'ndaki bir başka mağara,[42] bebek Zeus'u korumasıyla ün yapmıştı: Olympos'un gelecekteki efendisi orada dünyaya gelmiş ve yeni doğan bebeğin çığlıkları, kalkanlarını birbirine vuran Kuretaların çıkardığı gürültüyle bastırılmıştı. Kureta'ların silahlı dansı büyük olasılıkla genç erkek kardeşlik cemiyetleri tarafından yapılan bir erginleme töreniydi (krş. § 83); çünkü kardeşlik cemiyetleri bazı mağaraları gizli ritüelleri için kullanıyorlardı. Örneğin metalurji ustaları cemiyetinin mitolojik kişileştirmesi olan Daktyl'ler İda dağındaki mağarada toplanıyorlardı.

Bilindiği gibi, mağaralar paleolitik çağdan beri dinsel bir rol oynamışlardı. Labirent bu rolü yeniden ele alıp genişletti: Bir mağaraya ya da bir labirente girmek, Hades'e inmekle, başka bir deyişle erginlenme türünde ritüel bir ölümle eşdeğerdi. Meşhur Minos labirenti mitolojisi parça parça bilinmekte ve çok iyi anlaşılamamaktadır; ama en dramatik bölümleri bir erginleme töreniyle ilişkilidir. Bu mitsel-ritüel senaryonun ilk anlamı, büyük olasılıkla daha hakkındaki ilk yazılı tanıklıklar kaleme alınmadan önce unutulmuştu. Theseus destanı, özellikle Theseus'un labirente girişi ve Minotauros'la savaşıp onu yenmesi üzerinde daha ileride duracağız (krş. § 94). Ama labirentin bir erginleme sınavı olarak gördüğü ritüel işlevini şimdiden hatırlatmakta yarar var.

Knossos kazılarında Daidalos'un bu mucizevi eserinin hiçbir izine rastlanmadı. Bununla birlikte klasik çağın Girit paralarının üstünde labirent figürü yer almaktadır ve başka kentlerle ilişkili olarak da labirentlere değinilmektedir. Sözcüğün (*labyrinthos*) etimolojisi ise, "çift ağızlı balta (*labrys*) evi" olarak açıklandı; başka bir deyişle, bu sözcük Knossos krallık sarayını ifade ediyordu. Ama balta için Akha dilinde kullanılan sözcük *pelekys*'ti (krş. Mezopotamya dilinde *pilakku*). Bu nedenle labirent teriminin asyanik* kökenli *labra/laura*'dan ("taş," "mağara") türemiş olması daha büyük bir olasılıktır. Demek ki labirent, insan eliyle oyulmuş yeraltı yolu anlamına gelmekteydi. Gerçekten de Gortyna yakınındaki Ampe-

---

[42] Kutsal mağaralar hakkında bkz. M. P. Nilsson, *The Minoan Mycenaean Religion*, s. 53 vd; Charles Picard, *Les religions préhelléniques*, s. 58 vd, 130-131; Willetts,*Cretan Cults and Festivals*, s. 141 vd.

* İlkçağ Küçük Asya'sının Hint-Avrupa kümesine ait olmayan dilleri için kullanılır (Hatti dili, Hurri dili, Urartu dili) –çn.

lousia mağarasına günümüzde de "labirent" denmektedir.[43] Şimdilik mağaraların ritüel işlevinin arkaikliğini belirtmekle yetinelim. Bazı dinsel düşüncelerin ve erginleme senaryolarının tarihöncesinden modern zamanlara dek gösterdikleri sürekliliği çok güzel yansıtan bu rolün kalıcılığı üzerinde ileride yeniden duracağız (§ 42).

Neolitik çağda kadın heykelcikleri çoğalır: Bunların ayırt edici özelliği, göğüslerini çıplak bırakan çan biçimindeki etekleri ve bir tapınma jesti içinde yukarı doğru kaldırılmış kollarıdır. İster adak ister "put" olsunlar, bu heykelcikler kadının din içindeki üstünlüğünü ve özellikle de tanrıçanın önceliğini gösterirler. Daha sonraki belgeler de bu önceliği doğrular ve kesinleştirir. Ayin alayları, saray bayramları ve kurban töreni sahneleri hakkındaki tasvirlere göre, kadınlar hatırı sayılır bir rol oynuyordu.[44] Tanrıçalar bir örtüye sarınmış ya da kısmen çıplak olarak tasvir edilmiştir; bir kutsama işareti olarak göğüslerini sıkmakta veya kollarını havaya kaldırmaktadırlar.[45] Başka tasvirlerde tanrıçalar "Yabanıl Hayvanların Sahibesi" (*potnia therōn*) olarak gösterilmektedir. Bir Knossos mühründe, kendisine tapınan gözlerini örtmüş bir erkeğe doğru âsasını eğen Dağların Hanımı görülmektedir.[46] Tanrıça, önünde bir aslanla veya bir ceylanı ya da bir koçu boynundan tutarken veya iki hayvan arasında ayakta vb tasvir edilir biçimde taşların üzerine oyulmuştur. İleride göreceğimiz gibi "Yabanıl Hayvanların Sahibesi" Yunan mitolojisinde ve dininde hayatta kalmıştır (krş. § 92).

Tapım törenleri dağ doruklarında düzenlendiği gibi, saray tapınaklarında veya özel evlerin içinde de yapılıyordu ve her yerde dinsel etkinliğin merkezinde tanrıçalar vardı. Tören yerlerindeki ilk tapınaklar Orta Minos evresinin başında (MÖ 2100-1900) bulgulandı; bunlar önce duvarlarla çevrelenmiş mütevazı yerlerdi, sonra küçük yapılar ortaya çıktı. Gerek Petsofa tapınaklarında gerekse Juktas Dağı'nın üstünde, kalın kül tabakası içinden pişmiş topraktan yapılmış çok sayıda insan ve hayvan heykelciği çıkarıldı. Nilsson, orada dönemsel olarak yakılan ateşlere atılan adak heykelcikleriyle, bir doğa tanrıçasına tapınıldığını tahmin et-

[43] P. Faure, "Spéléologie crétoise et humanisme," s. 47.

[44] Picard, *Les religions préhistorique*, s. 71, 159 vd.

[45] Evans, *Palace of Minos*, II, s. 277 vd; Picard, *a.g.y.*, s. 74 vd; Nilsson, *Minoan-Mycenaean Religion*, s. 296 vd. Tanrıçaların yerini kimi zaman direkler ve sütunlar almaktadır; krş. Picard, s. 77; Nilsson, s. 250 vd.

[46] Picard, s. 63. Ama Nilsson bu damganın görece geç bir tarihe ait olduğunu kabul etmekte ve Hutchinson da Miken kökenli olduğunu düşünmektedir (krş. *Prehistoric Crete*, s. 206).

mektedir.[47] Tarım ya da bitki büyümesi tapımları ise, daha karmaşık ve çözülmesi daha güçtür. Kırsal kökenli olan bu tapımlar en azından simgesel bir tarzda saray ibadeti içine katılmıştı. Ama asıl ibadet yerleri kutsal bölmelerdi. Oyma taşlara, vazoların üstündeki resim ve kabartmalara göre, bu tapımlar özellikle danslardan, kutsal nesnelerin gezdirildiği ayin alaylarından ve kutsal suyla yapılan yıkama törenlerinden oluşuyordu.

Ağaçlar merkezi bir rol oynuyordu. İkonografik belgelerde yapraklara dokunan veya bitki tanrıçasına tapınan ya da ritüel dansları yapan çeşitli kişiler görülmektedir. Bazı sahneler ritüelin taşkın, hatta esrik niteliğini vurgulamaktadır: Çıplak bir kadın bir ağaç gövdesine tutkuyla sarılmakta, bir rahip başını çevirerek ağacı sökmekte, yanındaki kadın ise sanki bir mezarın üzerine kapanmış ağıt yakmaktadır.[48] Bu tür sahneler haklı olarak yalnızca bitkilerin büyümesine ilişkin yıllık dramanın değil, insanla bitki arasındaki mistik dayanışmanın keşfinin yarattığı dinsel deneyimin de bir yansıması olarak görülmüştür (krş. § 12, 14).[49]

41. Minos Dininin Ayırt Edici Özellikleri— Picard'a göre, "yetişkin bir erkek tanrının varlığı konusunda elimizde henüz hiçbir kanıt yok"tur.[50] Tanrıçaya kimi zaman silahlı bir erkek eşlik etmekte, ama rolü bilinmemektedir. Bununla birlikte kuşkusuz bazı bitki tanrıları biliniyordu, çünkü Yunan mitleri Girit'te gerçekleşen ve tarım dinlerine özgü kutsal evliliklere göndermeler yapmaktadır. Persson ikonografik tasvirlere dayanarak, bitki büyümesinin dönemsel ölüm ve dirim ritüel senaryosunu yeniden oluşturmayı denemiştir. İsveçli bilgin farklı tapım sahnelerini tarım döngüsünün mevsimleri içine yerleştirebileceğini düşünmüştür: *İlkbahar* (doğa tanrıçasının epifanisi ve rahiplerin ona tapınması vb); yaz (bitki büyümesi tanrısının görünmesi vb); kış (ritüel ağıtlar; tanrıların gidişini gösteren sahneler vb).[51] Persson'un bazı yorumları oldukça çekicidir, ama yeniden oluşturulmuş senaryonun, bütünü içinde çelişkilidir.

Kesin görünen, ikonografik belgelerin çoğunun dinsel bir anlam taşıdığı ve tapımın hayat, ölüm ve yeniden doğuş *mysteria*'larına odaklandığıdır; dolayısıyla

---

47 Nilsson, *Minoan- Mycehaeah Religion*, s. 75.

48 Evans, *Palace of Minos*, c. II, s. 838 vd; Nilsson, *a.g.y.*, s. 268 vd; Axel W. Persson, *The Religion of Greece in Prehistoric Times*, s. 38-39.

49 Picard, *a.g.y.*, s. 152.

50 *A.g.y.*, s. 80. Erkek heykelcikleri tapınanları temsil etmektedir; *a.g.y.*, s. 154.

51 Persson, *a.g.y.*, s. 25-104.

erginleme ritüelleri, ölüm ağıtları, orji ve esrime nitelikli törenler içermektedir. Francis Vian'ın haklı olarak altını çizdiği gibi: "Ayrılan yerin küçüklüğünden yola çıkarak, kral konutlarında dinin az yer tuttuğu sonucuna varmak hatalı olur. Aslında kutsal olan bütün saraydır, çünkü koruyucu tanrıçanın ve onunla insanlar arasında aracılık yapan rahip-kralın konutudur. Basamaklar halindeki sıralarla çevrilmiş dans alanları, sunakların yükseldiği iç avlular, ambarlar hep dinsel tesislerdir. Knossos ve Pylos'ta taht, yan taraflarında yer alan simgesel griffonların[Φ] da kanıtladığı gibi bir tapım nesnesiydi; hatta belki de hükümdardan çok, saray tanrıçasının ritüel epifanisi için yapılmıştı."[52]

Sarayın tören merkezi olarak işlevinin altını çizmek gerek. Sonunda hayvanın öldürülmediği kutsal boğa güreşleri, sarayların içinde, "tiyatro mekânı" adı verilen ve basamaklar halinde sıralarla çevrili alanlarda düzenleniyordu. Knossos resimlerinde boğanın üstünden uçan erkek ve kadın akrobatlar görülüyor. Nilsson'un kuşkuculuğuna karşın, "akrobasi"nin dinsel anlamı konusunda kuşku yoktur: Koşan bir boğanın üzerinden aşmak mükemmel bir "erginleme sınavı" oluşturur.[53] Theseus efsanesinde Minotauros'a "sunulan" yedi genç erkek ve kız çok büyük olasılıkla böyle bir erginleme sınavının anısını yansıtmaktadır. Ne yazık ki tanrısal boğa mitolojisini ve tapım içindeki rolünü bilmiyoruz. "Kutsama boynuzları" adı verilen ve tamamen Girit'e özgü tapım nesnesi, boğanın alın kemiğiyle boynuzlarının stilizasyonu olabilir. Her yerde bu nesneye rastlanması onun dinsel işlevinin önemini doğrulamaktadır: Boynuzlar, içlerine yerleştirilen nesneleri kutsamaya yarıyordu.

Bazı tapım nesnelerinin dinsel anlamı ve simgeselliği hâlâ tartışma konusudur. Çift taraflı balta kuşkusuz kurban törenlerinde kullanılıyordu. Bu nesneye Girit dışında da oldukça geniş bir alanda rastlanmaktadır. Küçük Asya'da yıldırım simgesi olan çift ağızlı balta fırtına tanrısının işaretidir. Ama bu balta daha Paleolitik çağda Irak'taki Tel Arpaşiya'da, çıplak bir tanrıçanın yanında karşımıza çıkmaktadır. Girit'te de çift taraflı balta rahibe veya tanrıça olan kadınların elle-

---

[Φ] Aslan gövdeli, kanatlı ve yırtıcı kuş başlı mitolojik hayvan; tapınak, saray ya da mezarların koruyucusu olan griffonlar Yakındoğu ve Akdeniz ülkelerinde yaygın bir motifti –çn.

[52] F. Vian, *Histoire des Religions* içinde, c. I, s. 475. Daha önce Evans da Knossos kralına rahip-kral adını vermişti, bu terim Nilsson (*a.g.y.*, s. 486 vd) ve Picard (*a.g.y.*, s. 70 vd) tarafından da kabul edilmiştir. Ayrıca bkz. Willetts, *Cretan Cults*, s. 84 vd.

[53] Evans, *a.g.y.*, c. III, s. 220, Resim 154; Picard, s. 144, 199; Persson, s. 93 vd; J. W. Graham, *The Palaces of Crete*, s. 73 vd.

rinde –veya başlarının üstünde– görülmektedir. Çift ağızlı oluşunu dikkate alan Evans, onu birbirlerini tamamlayan eril ve dişil temel ilkelerin birliğini simgeleyen bir işaret olarak açıklamaktadır.

Büyük olasılıkla sütunlar ve direkler tarihöncesinden beri bilinen (krş. § 12) kozmolojik *axis mundi* simgeselliğini paylaşıyorlardı. Üstlerinde kuşlar bulunan küçük sütunlar ise çeşitli yorumlara açıktır; çünkü kuş hem ruhu hem de bir tanrıçanın epifanisini temsil edebilir. Her ne olursa olsun, sütunlar ve direkler tanrıçanın yerine geçmektedir; "çünkü yanlarında arma biçiminde birbirlerine bağlanmış aslanlar ve griffonlar bulunan bu sütun ve direkler zaman zaman önce tanrıça *gibi* kabul edilirler."[54]

Ölüler tapımı hatırı sayılır bir rol oynuyordu. Cesetler toprağın altındaki kemik odalarına yukarıdan sokuluyordu. Küçük Asya ve Akdeniz'in başka yerlerinde de görüldüğü gibi, yeraltındaki ölülere saçı yapılıyordu. Yaşayanlar, ibadet için arkalıksız sıralarla donatılmış bazı odalara inebiliyorlardı. Herhalde cenaze töreni tanrıçanın himayesinde gerçekleştiriliyordu (krş. § 35). Nitekim Knossos'lu bir rahip-kralın kayaya oyulmuş mezarında, maviye boyanmış tavanı gök kubbeyi temsil eden, direkli bir mahzen bulunuyordu; bunun üstüne saraylardaki Ana Tanrıça tapınaklarına benzeyen bir şapel yapılmıştı.[55]

Girit dini hakkındaki en değerli ama çözülmesi de en güç belge, Hagia Triada'da topraktan çıkarılan bir lahtin bezemeli panolarıdır. Kuşkusuz bu belge kendi çağına (MÖ XIII.-XII. yüzyıl), yani Mikenlerin Girit'e yerleştikleri tarihten sonrasına ait dinsel düşünceleri yansıtır. Bununla birlikte panolar üzerine resmedilmiş sahneler hakkında tutarlı bir yorum yapılabildiği ölçüde, bunlar Minos ve Doğu inanç ve âdetlerini çağrıştırırlar. Panolardan birinde üç rahibenin bir ayin alayı halinde yöneldiği boğanın kurban edilişi tasvir edilmiştir. Boğazlanan kurbanın öteki yanında kutsal bir ağacın önünde yapılan başka bir kanlı kurban töreni resmedilmiştir. İkinci panoda cenaze saçısının tamamlanması görülmektedir: Bir rahibe kırmızı sıvıyı çift kulplu testiden büyük bir kavanoza boşaltmaktadır. Son sahne en gizemlisidir: Uzun bir elbise giymiş ölü, mezarının başında, cenazesi için yapılan sungu törenini izlemektedir; tanrılara kurban sunmakla görevli

---

[54] Picard, s. 77.

[55] Evans, *Palace of Minos*, c. IV, kısım 2, s. 962 vd. Picard, Diodoros tarafından (4, 76-80; 16, 9) nakledilen söylenceyi hatırlatır; buna göre Minos bir mahzen-mezara gömülmüş, bunun üzerine de Ege ana tanrıçasının mirasçısı Aphrodite'ye adanmış bir tapınak yapılmıştır (*Religions préhistorique*, s. 173).

üç rahip ona küçük bir kayık ve iki dana taşımaktadır.[56]

Birçok bilgin, onun görünümünden yola çıkarak, (Picard'a göre "neredeyse bir mumya" söz konusudur), ölünün tanrılaştırıldığı kanısına varmıştır. Bu akla yakın bir varsayımdır. O zaman, Knossos'un rahip-kralı veya bazı Yunan kahramanları (Herakles, Akhilleus, Menelas) gibi ayrıcalıklı bir insan söz konusu olmalıdır. Bununla birlikte lahtin panoları üzerinde resmedilmiş sahnelerin ölünün tanrılaştırılmasını değil, *mysteria*'lı dinlere özgü bir tören olan erginlenmesinin tamamlanışını anlatması daha gerçeğe yakın görünmektedir; bu tören ölüye hayat sonrası mutlu bir varoluş sağlamak için yapılmaktadır. Nitekim Diodoros (MÖ I. yüzyıl) Girit diniyle *mysteria*'lı dinler arasındaki benzerliği fark etmişti. Bu din türü ileriki tarihlerde "Dor" Yunanistan'ında baskıya uğrayacak ve yalnızca bazı kapalı toplumlarda, *thiasos*'larda* (bu sözcük Helen öncesi döneme ait olabilir) yaşayacaktır.[57]

Diodoros tarafından nakledilen bir rivayet çok ilgi çekicidir: Âri dili konuşan fatihlerin Doğu ve Akdeniz dinsel düşüncelerini özümseme sürecinin sınırlarını belirtmektedir.

42. Helen Öncesi Dönemin Dinsel Yapılarının Sürekliliği— Çizgisel B yazısının çözülmesi, MÖ 1400'e doğru Knossos'ta Yunancanın konuşulup yazıldığını kanıtladı. Bundan, Miken işgalcilerinin yalnızca Minos uygarlığının yıkılmasında değil, aynı zamanda bu uygarlığın son evresinde de belirleyici bir rol oynadıkları sonucu çıkar; başka bir deyişle, Girit uygarlığı son aşamasında Kıta Yunanistan'ını da kapsıyordu. Mikenlerin istilasından önce Mısır ve Küçük Asya etkilerinin[58] bir Asyanik-Akdeniz sentezine yol açtığı da hesaba katılırsa, Yunan kültürel görüngüsünün eskiliği ve karmaşıklığı ortaya çıkar. Helenizmin kökleri Mısır ve Asya'dadır; ama "Yunan mucizesi"ni fatihlerin katkısı yaratacaktır.

Knossos, Pylos ve Miken'de çıkarılan tabletler, Homeros'un tanrılarını klasik adlarıyla belirtiyorlar: Zeus, Hera, Athena, Poseidon ve Dionysos. Ne yazık ki

---

[56] Bu resimlerin röprodüksiyonları için bkz. Paribeni, "Il sarcofago dipinto...," levha I-III ve J. Harrison, *Themis*, Resim 31-38. Krş. Nilsson, *a.g.y.*, s. 426 vd; Picard, s. 168 vd. Mezar ötesi deniz yolculuğu Yunanların "Kutlu Adalar" anlayışında izler bırakmıştır; krş. Hesiodos, *Travaux et jours*, s. 167 vd; Pindare, *Olympiques*, II, s. 67 vd.

* *Thiasos:* Dionysos kültüne bağlı dinsel tarikat –çn.

[57] Picard, *a.g.y.*, s. 142. Ayrıca bkz. § 99.

[58] Ters yönde etkilerin de söz konusu olduğunu belirtelim.

mitolojik ve tapıma ilişkin bilgiler oldukça mütevazı: "Tanrı'nın köleleri" Zeus Dyktaos ve Daidalos'tan, "Athena'nın kölesi"nden, rahibe isimlerinden vb söz ediliyor. Asıl daha anlamlısı, klasik Yunanistan mitolojisi ve dininde Girit'in ünüdür. Zeus Girit'te doğar ve ölür; Dionysos, Apollon, Herakles "çocukluklarını" Girt'te geçirirler; Demeter Iasion'u orada sever ve Minos'a kanunlar orada indirilir; böylelikle Minos, Rhadamanthys'le birlikte, Hades'e yargıç olur. Klasik çağın ortasına gelindiğinde bile "yetkili" arındırmacılar hâlâ Girit'ten gönderiliyordu.[59] Ada *primordium* (ilk) çağın masalsı saygınlıklarıyla donatılmıştı: Klasik çağ Yunanistan'ına göre, Minos dönemi Girit'i "ilk kökenler"in ve "yerliliğin" mucizelerini paylaşıyordu.

Yunanların dinsel geleneklerinin gerek Girit'te gerekse Ege'nin diğer yörelerinde yerli halkla sembiyoz içinde değiştiğinden kuşku duyulamaz. Nilsson, Klasik Yunanistan'ın dört dinsel merkezinden ilk üçünün –Delphoi, Delos, Eleusis ve Olympia'nın– Mikenler'den miras kaldığını belirtmişti. Bazı Minos dinsel yapılarının kalıcılığı da tam o sırada ortaya çıkarıldı. Minos-Miken şapelinin Yunan tapınağındaki uzantısı ve Girit ocak kültüyle Miken saraylarındaki ocak tapımı arasındaki süreklilik ortaya konabilmiştir. *Psykhe*-Kelebek imgesi Minoslulara yabancı değildi. Girit'te Demeter tapımının kökenleri bulgulanmıştır ve en eski Eleusis tapınağı Miken dönemine aittir. "Klasik *mysteria* tapınaklarında yapılmış bazı mimari veya başka türde düzenlemeler az çok Helen öncesi Girit'te saptanan yerleşimlerden türemiş gibidir."[60]

Âri öncesi dönemin Hindistan'ında olduğu gibi, daha çok tanrıça tapımları; bereketle, ölümle, ruhun yaşamasıyla ilişkili ritüeller ve inançlar varlığını sürdürmüştür. Bazı örneklerde süreklilik, tarihöncesinden modern çağa kadar doğrulanabilmektedir. Bir tek örnek verecek olursak, "bütün Girit'in en görkemli ve güzel mağaralarından" biri olan, 60 m. derinliğindeki Skoteino mağarası dört katlıdır; ikinci katın ucunda "bir taş sunağın önünde ve üstünde dikili duran iki tapım putu bulunur": Bir kadın ve "acı acı gülen, henüz sakalı çıkmamış bir erkek büstü." Bu heykellerin önünde, "vazo kalıntıları metrelerce yüksekliğe ulaşmaktadır; bu parçalar yeraltındaki üçüncü katın zeminini de kaplamaktadır.... Zamandizinsel bakımdan MÖ II. binyılın başından Roma döneminin sonuna kadar kesintisiz sürmektedirler."[61] Mağaranın kutsallığına olan inanç günümüze kadar

---

[59] Picard, a.g.y., s. 73.

[60] A.g.y., s. 142.

[61] P. Faure, "Spéléologie crétoise et humanisme," s. 40.

sürmüştür. Onun hemen yakınında Parasceve'ye (Hayırlı Cuma) adanmış küçük beyaz bir şapel yükselmektedir ve 26 Temmuz'da mağaranın girişinde "bütün Aposelemi vadisi ve Khersonnesos bölgesi nüfusu" toplanır: "Kubbe altındaki iki alanda dans edilir, çok içilir, komşu şapeldeki ayini izlerken takınılan törensel havayla aşk şarkıları söylenir."[62]

Arkaik Girit dinselliğine özgü bazı deyimlerde de süreklilik doğrulanmaktadır. Sör Arthur Evans, ağaç tapımı ile kutsal taşlara gösterilen saygı arasındaki dayanışma üzerinde durmuştu. Atina'daki Athena Parthenos tapımında de benzer bir dayanışma göze çarpmaktadır: Kutsal ağaçla (zeytin ağacı) ve tanrıçanın simgesel kuşu olan baykuşla özdeşleştirilen bir direk. Ayrıca Evans, direk tapımının modern çağa kadar yaşadığını da gösterdi; örneğin Üsküp yakınındaki Tekekioi kutsal direği Minos sütununun bir yansımasıdır ve bu direğin kutsallığına hem Hıristiyanlar hem de Müslümanlar inanmaktadır. Kutsal kaynakların tanrıçalarla ilişkili olduğu inancı, su kaynaklarına Nereus Kızları olarak tapınılan klasik Yunanistan'da yeniden karşımıza çıkıyor; bu inanç günümüzde de sürmekte, perilere hâlâ *Neraide* adı verilmektedir.

Örnekleri çoğaltmanın bir yararı yok. Arkaik dinsel yapılarda görülen benzer bir süreklilik sürecinin, Batı Avrupa ve Akdeniz'den Ganj vadisi ve Çin'e kadar bütün "halk" kültürlerinin ayırt edici niteliğini oluşturduğunu belirtelim (krş. § 14). Bizim konumuz açısından, bu dinsel yapı bütününün –bereket ve ölüm tanrıçaları, ruhun erginlenmesine ve hayatta kalmasına ilişkin inançlar ve ritüeller– Homeros dönemi dininin içine katılmadığını belirtmekte yarar var. Helen öncesi dönemin sayısız geleneğiyle sembiyoz içine girmelerine karşın, Âri dilini konuşan fatihler kendi tanrı panteonlarını dayatmayı ve kendilerine özgü "dinsel üslubu" sürdürmeyi başardılar (krş. bölüm X-XI).

---

[62] A.g.y., s. 40. Çok sayıda mağara azizlere adanmış ve yüzden fazla şapel mağaraların içine yapılmıştır; *a.g.y.*, s. 45.

§ 34. Megalit kültürleri hakkında hatırı sayılır bir kaynakça bulunmaktadır. Biz de en önemli katkıları yakında çıkacak bir incelemede çözümledik: "Megaliths and History of Religions."

Glyn Daniel, *The Megalith Builders of Western Europe* (Londra, 1958; 2. baskı, Pelican Books, 1962) konuyla ilgili mükemmel bir giriş eseridir. (2. baskıda, s. 143-146, "Karbon 14" ölçümlerine dayanılarak yapılmış yeni zamandizini de sunulmaktadır; gerçekten de bu yeni zamandizini yazarın savunduğu tezi büyük ölçüde çürütmektedir; bkz. daha ileride, § 36). Ayrıca bkz.: Fernand Niel, *La civilisation des mégalithes* (Paris, 1970) ve Glyn Daniel ile J. D. Evans'ın kaydettiği kaynakçalar: *The Western Mediterranean* (*Cambridge Ancient History*, c. II, böl. xxxvii, 1967), s. 63-72.

İspanya ve Portekiz megalitlerinin tamamı Georg ve Vera Leisner tarafından incelendi: *Die Megalithgräber des Iberischen Halbinsel: Der Süden* (Berlin, 1943); *Der Westem*, I-III (Berlin, 1956, 1959, 1960). Ayrıca bkz.: L. Pericot (ed.), *Corpus de sepulcros megaliticos*, fask. 1 ve 2 (Barcelona, 1961); fask. 3 (Gerona, 1964); L. Pericot, *Los sepulcros megaliticos Catalanes y la cultura pirinaica* (2. baskı, Barcelona, 1951).

Fransa megalitleri hakkında, bkz. Z. Le Rouzic, *Carnac* (Rennes, 1909); aynı yazar, *Les monuments mégalithiques de Carnac et de Locmariaquer* (Carnac, 1907-1953); Glyn Daniel, *The Prehistoric Chamber Tombs of France* (Londra, 1960); aynı yazar, *The Megalith Builders*, s. 95-111; E. Octobon, "Statues-menhirs, stèles gravées, dalles sculptées" (*Revue Anthropologique*, 1931, s. 291-579); M. ve J. Péquart ve Z. Le Rouzic, *Corpus des signes gravés des monuments mégalithiques du Morbihan* (Paris, 1927). Britanya adalarının megalit kültürleri hakkında, bkz. G. Daniel, *The Prehistoric Chamber Tombs of England and Wales* (1950); aynı yazar, *The Megalith Builders*, s. 112-127 ve daha ileride, § 35'teki kaynakça.

Sibylle von Cles-Reden çok sayıda harika fotoğrafla süslenmiş bir popüler yayın da yaptı: *The Realm of the Great Goddess. The Story of the Megalith Builders* (Londra, 1961; *Die Spur der Zyklopen* adlı eserin –1960– çevirisi).

Dominik Wölfel, "Die Religionen des vorindogermanischen Europa" (*Christus und die Religionen der Erde* içinde, I, s. 161-537) başlıklı incelemesinin büyük bir bölümünü megalitleri yapanların dinine ayırdı (s. 163-253 vb). Temkinli bir şekilde başvurulması gereken bir kaynak. J. Maringer, *The Gods of Prehistoric Man*, s. 227-255'te de (= *L'homme préhistorique et ses dieux*, s. 237-261) özlü bir anlatım vardır, ama karbon 14 analizlerinden önce kaleme alınmıştır.

Menhirler hakkında, Horst Kircher çok geniş bilgiler içeren bir çalışma yayımladı: "Die Menhire in Mitteleuropa und der Menhirgedanke" (*Abh. d. Akademie in Mainz, Geistes-u. Sozialwissenschaftlichen Klasse*, 1955, s. 609-816).

§ 35. Stonehenge'e ilişkin çok zengin külliyat içinde en yakın tarihli bazı çalışmaları sayalım: R. J. C. Atkinson, *Stonehenge* (Penguin, Harmondsworth, 1960); A. Thom, *Megalithic Sites in*

Britain (Oxford, 1967); G. S. Hawkins, *Stonehenge Decoded* (Londra, 1966; ama bkz. R. J. C. Atkinson'ın eleştirisi: *Nature*, 210, 1966, s. 1320 vd); Colin Renfrew, *Before Civilization* (Londra ve New York, 1973), s. 120 vd, 214 vd.

Güney Fransa'da çok sayıda (3.000!) megalit mezar saptandığını hatırlatalım; bunların 600'den fazlası, yani İngiltere ve Galler'deki sayının iki katı kadar mezar Aveyron bölgesindedir; krş. Daniel ve Evans, *The Western Mediterranean*, s. 38. Hérault bölgesindeki dolmenlerin tamamı J. Arnal tarafından incelendi (*Préhistoire*, c. XV, 1963). Bugüne kadar bilinen menhir-heykel örnekleri de yine Güney Fransa'dadır.

Malta'nın tarihöncesi hakkında, bkz. J. D. Evans, *Malta* (Londra, 1959); aynı yazar, *Prehistoric Antiquities of the Maltese Islands* (Londra, 1971); Günther Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia* (Oxford, 1971), s. 3-58; Collin Renfrew, *Before Civilization*, s. 147 vd.

Zuntz, Malta tapınaklarının bezemelerinde sarmal simgeselliğinin önemini gösterdi ve Tuna bölgeleri etkilerini saptadı (Cirna heykelcikleri); krş. *a.g.y.*, s. 25 vd.

§ 36. Gordon Childe, megalit dininin yayılması hakkındaki görüşlerini en son kitabında özetledi: *The Prehistory of European Society* (Pelican Book, 1958), s. 124-134: "Missionaries of the Megalithic Religion."

Glyn Daniel'e göre, megalit türde yapımın başlangıcı Minosluların veya Egelilerin orta ve batı Akdeniz'e gelişiyle doğrudan ilişkilidir (*The Megalith Builders of Western Europe*, s. 135). Koloniler kurmaya yönelik ve ticari bir yayılma söz konusuydu, ama kolonileşmeyi gerçekleştiren halk güçlü bir dinsel inanca ve oldukça karmaşık cenaze uygulamalarına sahipti. Daniel, megalit anıtları yapanların madenleri işletmelerine ve özellikle metal ticaretiyle uğraşmalarına karşın, bu anıtlarda niye çok az metal nesne bulunduğunu sormaktadır. Onun tahminine göre, göçmenler madeni aletleri gömmekten bilinçli olarak kaçınıyor ve bunların taştan yapılmış kopyalarını gömüyorlardı (s. 137).

Colin Renfrew'in *Before Civilization* adlı kitabının alt-başlığı anlamlıdır: *The Radiocarbon Revolution and Prehistoric Europe [Radyokarbon Devrimi ve Tarihöncesi Avrupa]*. Ayrıca bkz. aynı yazar, "Wessex without Mycenae" (*Annual of the British School of Archaeology at Athens*, 63, 1968, s. 277-285); "Malta and the calibrated radiocarbon chronology" (*Antiquity*, 46, 1972, s. 141-145); "New Configurations in Old World Chronology" (*World Archaeology*, 2, 1970, s. 199-211).

§ 37. Birçok yazar, G. Elliot Smith ve W. J. Perry'deki aşırılıkların çalışmalarda yarattığı yavaşlamaya tepki gösterdi ve öntarihin megalit kültürlerinin bütününü incelediler; örn. bkz. A. Serner, *On "Dyss" Burial and Beliefs About the Dead During the Stone Age with Special Regard to South Scandinavia* (Lund, 1938); H. G. Bandi, "La répartition des tombes mégalithiques" (*Archives Suisses d'Anthropologie Générale*, 12, 1946, s. 39-51); V. Gordon Childe, "Megaliths" (*Ancient India*, no. 4, 1947/48, s. 4-13). R. Heine-Geldern dışında, bir tek araştırmacı iki megalit kültür grubunu, yani tarihöncesi kültürlerle etnografik aşamadaki kültürleri bir arada

incelemiş, bununla birlikte araştırmasını menhirlerle sınırlamıştır: Josef Röder, *Pfahl und Menhir. Eine vergleichend vorgesschichtliche, volks- und völkerkundliche Studie* (= *Studien zur westeuropäischen Altertumskunde*, 1; Neuwied am Rhein, 1949).

R. Heine-Geldern'in katkılarına gelince, en önemlileri şunlardır: "Die Megalithen Südostasiens und ihre Bedeutung für die Klärung der Megalithenfrage in Europa und Polynesien" (*Anthropos*, 13, 1928, s. 276-315); "Prehistoric Research in the Netherlands Indies" (*Science and Scientists in the Netherlands Indies*, P. Honig ve F. Verdoorn (ed.) içinde, Cambridge, Mass., 1945, s. 129-167); "Zwei alte Weltanschauungen und ihre Kulturgeschichtliche Bedeutung" (*Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. 94, 1957, s. 251-262); "Das Megalithproblem" (*Beiträge Oesterheit- Symposion 1958*, 1959'da yayımlandı, s. 162-182). H. H. E. Loofs, Heine-Geldern'in kaynakçasını kaydetmiş ve çözümlemiştir: *Elements of the Megalithic Complex in Southeast Asia. An Annotated Bibliography* (Canberra, 1967), s. 3-4, 14-15, 41-42, 48, 94.

Heine-Geldern'in varsayımı ve onu eleştirenlerin itirazları bizim incelememizde tartışılmaktadır: "Megaliths and History of Religions."

§ 38. Harappa ve Mohenjo Daro üstüne kısa bir kaynakça için, bkz. Eliade, *Le Yoga* (son baskı, 1975), s. 417. Temel eser hâlâ Sör John Marshall'ınkidir: *Mohenjo-Daro and the Indus Culture*, I-III (Londra, 1931); ama bu eseri 1930'dan sonra girişilen kazıların sonuçlarını sunan en son çalışmalarla tamamlamak gerekir: E. J. Mackay, *The Indus Civilization* (Londra, 1935); aynı yazar, *Further Excavations at Mohenjo-Daro* (Delhi, 1938); aynı yazar, *Chanhudaro Excavations 1935-36* (New Haven, 1943); M. S. Vats, *Excavations at Harappa* (Delhi, 1940); S. Piggott, *Prehistoric India* (Pelican Books, Harmondsworth, 1950); J. M. Casal, *La civilisation de l'Indus et ses énigmes* (Paris, 1969; bkz. Maurizio Tosi'nin gözlemleri, *East and West*, 21, 1971, s. 407 vd); Bridget ve Raymond Allchin, *The Birth of Indian Civilization* (Pelican Books, 1968, zengin bir eleştirel kaynakçayla birlikte); Sör Mortimer Wheeler, *The Indus Civilization* (3. baskı, Cambridge, 1968; 1953'te yayımlanmış eserin baştanbaşa düzeltilmiş yeni bir baskısı söz konusudur); Walter A. Fairservis, *The Roots of Ancient India. The Archaeology of Early Indian Civilization* (New York, 1971; bu sentez çalışmasında, yazar Batı Pakistan'daki ve özellikle de Keta vadisi, Zhob ve Loralai bölgesi ve Seistan havzasındaki kazılarının sonuçlarını da özetlemektedir).

Paul Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters. A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City* (Chicago, 1971) adlı önemli eserinde, Harappa tören merkezlerini de incelemiştir (s. 230 vd).

"Dünya'nın Merkezi"nin simgeselliği hakkında, bkz. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour* (yeni baskı, Paris, 1969), s. 13 vd; aynı yazar, "Centre du Monde, Temple, Maison," *Le Symbolisme cosmique des Monuments religieux* içinde, Roma, 1957, s. 57-82.

Geleneksel kentlerin kozmolojik simgeselliği hakkında, krş. Werner Müller, *Die heilige Stadt. Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und der Mythe vom Weltnabel* (Stuttgart, 1961).

§ 39. İndüs dini hakkında, bkz. *Le Yoga*, s. 348 vd; Sör John Marshall, *a.g.y.*, c. I, s. 50 vd; Piggot, *Prehistoric India*, s. 200 vd; Wheeler, *The Indus Civilization*, s. 108 vd; Allchin, *The Birth of Indian Civilization*, s. 311 vd; Fairservis, s. 292 vd. Bütün bu yazarlar Harappa dininin "Hindu" niteliğini kabul etmekte ve bazı tapım nesnelerindeki, simgelerdeki ve tanrısal figürlerdeki öntarihten başlayıp modern çağa dek gelen sürekliliği vurgulamaktadırlar. Bu görüş birliği anlamlıdır, çünkü bu arkeologlar Hindistan'daki kazıları yönetmişlerdir; başka bir deyişle, onların bilimsel yetkinliği ülke hakkındaki doğrudan bilgilerle tamamlanmaktadır.

"Süreklilik" Mario Cappieri'nin araştırmalarınca da doğrulanmıştır: "Ist die Induskultur und ihre Bevölkerung wirklich verschwunden?" (*Anthropos*, 60, 1965, s. 719-762). W. Koppers Orta Hindistan'da yapılan bazı bereket ritüelleriyle Harappa ikonografisi arasında kesin benzerlikler saptamıştır; krş. "Zentralindische Fruchtbarkeitsriten und ihre Beziehungen zur Induskultur" (*Geographica Helvetica*, I, 1946, s. 165-177). Josef Haekel de bazı Gucerat köylerinde "Adonis bahçeleri"yle ilişkili törenleri incelemiştir. Avusturyalı bilgin tamamen Akdeniz'e özgü bu ritüelin varlığını İndüs uygarlığını yaratanların İran'dan gelmiş ön-Âri tarımcılar olmasıyla açıklamaktadır; dolayısıyla bunlar Ortadoğu ve Akdeniz'in öntarih uygarlığını paylaşıyorlardı; krş. "Adonisgärtchen im Zeremonialwesen der Rathwa in Gujarat (Zentralindien). Vergleich und Problematik" (*Ethnologische Zeitschrift Zürich*, I, 1972, s. 167-175).

Başka yazarların yanı sıra, H. P. Sullivan ve J. Gonda da sürekliliğe itiraz etmektedir: Sullivan, "A re-examination of the religion of the Indus civilization" (*HR*, 4, 1964, s. 115-125); Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion* (Lahey, 1965), s. 19-37.

R. L. Raikes, Mohenjo Daro'nun yıkılmasında yerkabuğu hareketlerinin ve su baskınlarının oynadığı belirleyici rol üzerinde durmaktadır: krş. "The Mohenjo-daro Floods" (*Antiquity*, 39, 1965, s. 196-203); "The End of the Ancient Cities of the Indus Civilization" (*American Anthropologist*, 65, 1963, s. 655-659; aynı dergi, 66, 1964, s. 284-299) ve özellikle *Water, Weather and Archaeology* (Londra, 1967). Durmadan yinelenen sellerin yarattığı moral bozukluğu, Mohenjo Daro'nun son evrelerinde ekonomik ve kültürel düzeyde gözlemlenen tartışılmaz gerilemeyi kuşkusuz hızlandırmıştı. Ama anlaşıldığı kadarıyla son darbeyi doğudan gelen istilacılar, muhtemelen de Âri dili konuşan göçmenler indirmişti. Kazılarda, son bir katliamın izleri gün yüzüne çıkarılmış, bu katliamın ardından Mohenjo Daro'nun varlığı sona ermiştir; krş. Wheeler, *a.g.y.*, s. 129 vd ve daha ileride belirtilen kaynakça, § 64.

§ 40. Girit'in tarihöncesi ve öntarihi üzerine temel eser hâlâ Sör Arthur Evans'ınkidir: *The Palace of Minos*, I-V, Londra, 1921-1950; ayrıca bkz. A. J. Evans ve J. L. Myres, *Scripta Minoa*, II, 1952; P. Demargne, *La Crète dédalique*, Paris, 1947; L. Cottrell, *The Bull of Minos*, 1956; L. R. Palmer, *Mycenaeans and Minoans*, Londra, 1961; R. W. Hutchinson, *Prehistoric Crete* (Penguin Books, Baltimore-Maryland, 1962), zengin bir kaynakçayla birlikte, s. 355-368; J. W. Graham, *The Palaces of Crete*, Princeton, 1962.

Girit dinleri hakkında, bkz. özellikle Charles Picard, *Les Religions préhelléniques: Crète et Mycènes* (Paris, 1948, mükemmel kaynakçalar) ve M. P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Reli-*

gion and Its Survival in Greek Religion (2. baskı, Lund, 1950). Ayrıca krş. A. W. Persson, *Religion of Greece in Prehistoric Times* (Berkeley, 1950); M. Ventris ve J. Chadwick, *Documents in Myceanean Greek* (Cambridge, 1956); L. A. Stella, "La religione greca nei testi micenei" (*Numen*, 5, 1958, s. 18-57); S. Luria, "Vorgriechische Kulte" (*Minos*, 5, 1957, s. 41-52); M. Lejeune, "Prêtres et prêtresses dans les documents mycéniens" (*Hommages à Georges Dumézil*, Brüksel, 1960, s. 129-139); R. F. Willetts, *Cretan Cults and Festivals* (New York, 1962); H. van Effenterre, "Politique et Religion dans la Crète minoenne" (*Revue historique*, 229, 1963, s. 1-18).

Kutsal mağaralar hakkında, bkz. dipnot 42 ve P. Faure, "Spéléologie crétoise et humanisme" (*Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1958, s. 27-50); aynı yazar, *Fonction des cavernes crétoises* (Paris, 1964), erginlenme yeri olarak Skoteino mağarası hakkında s. 162 vd.

Labirent ve erginlenme işlevi hakkında, bkz. W. A. Matthews, *Mazes and Labyrinths: A General Account of their History and Development* (Londra, 1922); W. F. Jackson Knight, *Cumaean Gates: A Reference of the Sixth Aeneid to the Initiation Pattern* (Oxford, 1936); K. Kerényi, *Labyrinth-Studien* (Zürih, 1950); Oswald F. A. Menghin, "Labirinthe, Vulvenbilder und Figurenrapporte in der Alten und Neuen Welt. Beiträge zur Interpretation prähistorisches Felsgraphik" (*Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben: Festschrift Franz Altheim*, Berlin, 1969, I, s. 1-13); Philippe Borgeaud, "The Open Entrance to the Closed Palace of the King: The Greek Labyrinth in Context" (*HR*, 14, 1974, s. 1-27).

Daha ileride klasik tapınağa dönüşecek yapıyı andıran hiçbir örnek bulunmadığını belirtmekte yarar var. Tek kamusal tapınak örneği Gournia'dakidir; ama o da, Nilsson'a göre, ev tapımından türemiştir. Tarımsal türdeki ritüeller bile saray avlularında yapılıyordu.

§ 41. Çıplak tanrıçalar hakkında, bkz. Picard, *Rel. préhell.*, s. 48 vd, 111 vd; Nilsson, *a.g.y.*, s. 397 vd.

Bitkilerin büyümesine ilişkin kültler hakkında, krş. Persson, s. 25 vd; Picard, *a.g.y.*, s. 191 vd.

Boğanın dinsel rolü ve kutsal boğa güreşleri konusunda, krş. Persson, s. 93 vd ve Picard'daki eleştirel kaynakça, s. 199; buna eklenmesi gereken eser: J. W. Graham, *The Palaces of Crete*, s. 73 vd.

Çift ağızlı balta hakkında, krş. Picard, s. 200-201; Hutchinson, *Prehistoric Crete*, s. 225 vd.

Knossos rahip-kralının mezarı hakkında, krş. C. F. Lehman-Haupt, "Das Tempel-Grab des Priesterkönigs zu Knossos" (*Klio*, 25, 1932, s. 175-176); Picard, *a.g.y.*, s. 173.

Hagia Triada'daki lahit hakkında, bkz. R. Paribeni, "Il sarcofagio dipinto di Haghia Triada" (*Monumenti Antichi publicati per cura della reale Accademia dei Lincei*, 19, s. 5-86, levha I-III) ve J. Harrison, *Themis* (Cambridge, 1912, 2. baskı, 1927) içindeki röprodüksiyonlar, şekil 31-38, s. 159, 161-177; F. von Duhn, "Der Sarkophage aus H. Triada" (*ARW*, 12, 1909, s. 161-185); Nilsson, *Minoan-Mycenian religion*, s. 426-443; Picard, *a.g.y.*, s. 107 vd, 168 vd.

§ 42. Helen öncesi dönemin yapılarının sürekliliği hakkında, bkz. Charles Picard, *a.g.y.*, s. 201 vd, 221 vd; Nilsson, *a.g.y.*, s. 447 vd; Hutchinson, *a.g.y.*, s. 199 vd.

"Genellikle, Minos panteonunun ve Miken dönemi öncesi doğaüstü varlıklar dünyasının ... az çok tutucu bir uzantısına tanık olunur" (Picard, s. 252). Bu üstün arkeolog, *mysteria* tapınaklarındaki düzenlemelerin Helen öncesi Girit'te saptanan yerleşimlerden türediğini gün ışığına çıkardı: "Orada parmaklıklar, kapalı giriş bölümleri, *abata*, *adyta* bulunur; Knossos'un sırdaşlar tapınağının hâlâ yere gömülü duran hasır sepetleri Eleusis tapınaklarındaki sepetlerin öncülleridir: Taşınabilir hale gelmiş, ama yeri geldiğinde iki tanrıçanın da üzerine oturabildiği kutsal sandıklar. Malia'da, halka biçiminde geniş bir kernos ve onun kurban kâseleri sarayın bir salonunun taş döşemesinin arasına, doğrudan toprağın üzerine yerleştirilmiştir: Bu tür düzenlemelerin yine Malia'daki prenslik nekropolisinde görülenlere taşıdığı benzerliğe haklı olarak dikkat çekilmiştir. Burada hem tarımla hem cenaze töreniyle ilişkili bir tapımın temel araçlarıyla; hem yaşayanları hem de ölüleri koruyan bir Yeryüzü Ana onuruna yapılan ve mistik nitelikte oldukları anlaşılan törenlerin kutsal nesneleriyle karşı karşıyayız" (*a.g.y.*, s. 142). Krş. § 97-99.

P. Faure Britomartis'i Skoteino'nun koruyucu tanrıçası olarak kabul eder; böylelikle Parasceve'in kutlanması gibi modern olgular da dahil olmak üzere, orada saptanan tapım olgularının ne olduğu anlaşılır" ("Spéléologie crétoise et humanisme," s. 40). Britomartis hakkında, ayrıca bkz. Willetts, *Cretan Cults and Festivals*, s. 179 vd.

Mısır etkileri hakkında (*psukhostasia*, "ruhun tartılması," bedenlerin kısmen mumyalanması, altın maskların kabulü vb), bkz. Picard, s. 228 vd, 279 vd. Altın maskların amacı, ölüyü, ölümsüzlerin heykelleri gibi bozulmayan çizgilere sahip doğaüstü bir varlığa dönüştürmekti; *a.g.y.*, s. 262.



VI. BÖLÜM

HİTİTLERİN VE KENANLILARIN DİNİ



43. Anadolu Sembiyozu ve Hitit Bağdaştırmacılığı— Anadolu'da MÖ VII. binyıldan Hıristiyanlığın girişine kadar şaşırtıcı bir dinsel süreklilik göze çarpmaktadır. "Aslında Çatalhöyük'te VI. katmanda (MÖ 6000'e doğru) örnekleri bulunan bir boğanın üstünde ayakta duran bir erkek tanrıyı gösteren biçimsiz heykellerle Hitit döneminin fırtına tanrısı tasvirleri ve Roma lejyonerlerinin taptığı İupiter Dolichenus heykelleri arasındaki sürekliliğe getirilebilecek gerçek bir açıklama yoktur; aynı şey Çatalhöyük'ün leoparlı tanrıçası, Hititlerin tanrıça Hepat'ı ve klasik çağın Kybele'si için de geçerlidir."[1]

Bu süreklilik, en azından kısmen, şaşırtıcı bir dinsel bağdaştırmacılık yeteneğinin sonucudur. Modern tarih yazımında Hititler diye ifade edilen Hint-Avrupa kümesine ait kavim, MÖ II. binyıl boyunca Anadolu'ya egemen oldu (Eski Krallık, MÖ 1740-1460 ve İmparatorluk, y. MÖ 1460-1200). Âri dilini konuşan işgalciler Hattilere –Anadolu'nun dili bilinen en eski halkı– boyun eğdirerek bir kültürel sembiyoz süreci başlattılar ve bu süreç onların siyasi oluşumları yıkıldıktan çok sonralara kadar sürdü. Hititler Anadolu'ya girdikten kısa bir süre sonra Babil uygarlığının etkisine girmeye başladılar. Daha sonraları, özellikle İmparatorluk döneminde, Mezopotamya ve Suriye'nin kuzey bölgelerinde yaşayan ve Hint-Avrupa kümesinden olmayan Hurrilerin kültürünün büyük bölümünü özümsediler. Sonuçta Hititlerin panteonunda Sümer-Akkad kökenli tanrılarla, Anadolu ve Hurri tanrıları yan yanadır. Bugüne dek öğrenilen Hitit mit ve ritüellerinin çoğunun Hatti veya Hurri dinsel gelenekleri içinde koşutları, hatta modelleri vardır. Bu bütün içindeki en önemsiz kısmı Hint-Avrupa mirasının oluşturduğu ortaya çıkmaktadır. Yine de, kaynaklarının ayrışıklığına karşın, Hitit dehasının yaratımları –öncelikle de dinsel sanat alanında– özgünlükten yoksun değildir.

Tanrılar, kendilerinden yayılan dehşete düşürücü ve ışıklı güçle ayırt ediliyorlardı (krş. "göz kamaştırıcı tanrısal parlaklık," *melammu*, § 20). Panteon genişti, ama bazı tanrılar hakkında isimleri dışında hiçbir şey bilmiyoruz. Her büyük kent bir tanrının ana ikametgâhıydı ve bu tanrının etrafında kuşkusuz başka

---

[1] Maurice Vieyra, "Les religions de l'Anatolie antique," *Histoire des religions*, c. I, s. 258.

tanrısal kişilikler de vardı. Antikçağ Yakındoğu'sunun her yerinde olduğu gibi, tanrılar tapınaklarda "oturuyorlardı;" rahipler ve çömezleri onları yıkamak, giydirmek, beslemek, danslar ve müzikle eğlendirmekle görevliydi. Zaman zaman tanrılar tapınaklarından ayrılıp yolculuk ediyorlardı; tanrılara bazı başvuruların sonuçsuz kalması, o sırada kentte bulunmamalarıyla açıklanıyordu.

Panteon, başında ilk çiftin yer aldığı büyük bir aile olarak algılanıyordu; bu ilk çift, Hitit ülkesinin koruyucularıydı: fırtına tanrısı ve bir Ulu Tanrıça. Fırtına tanrısı daha çok Hurri dilindeki ismiyle, Teşup diye biliniyordu, biz de bu ismi yeğleyeceğiz. Eşinin adı ise, Hurri dilinde Hepat'tı. Kutsal hayvanları –boğa ve Hepat için aslan (veya panter)– tarihöncesinden beri var olan sürekliliği doğruluyor (krş. § 13). En meşhur Ulu Tanrıça, Arinna kentinin (Hatti dilinde Vurusema) "güneş" tanrıçası adıyla biliniyordu. Aslında bu tanrıça "ülkenin kraliçesi, gök ve yerin kraliçesi, Hatti ülkesinin kral ve kraliçelerinin koruyucusu," vb diye yüceltildiğine göre, aynı Ana Tanrıça'nın bir epifanisi olmalıydı.[2] Herhalde "güneşleştirme," Arinna'nın tanrıçası bütün Hitit krallığının koruyucusu olduğunda kendisine gösterilen saygıyı temsil ediyordu.

Babil'in "İştar" ideogramı, Hititlerde, Anadolulu isimlerini bilmediğimiz çok sayıda yerel tanrıçayı ifade etmek üzere kullanılmıştı. Hurri dilinde İştar'ın adı Şanşka idi. Ama aşk ve savaş tanrıçası olan Babilli İştar'ın Anadolu'da bilindiğini de dikkate almak gerekir; dolayısıyla bazı örneklerde bir Anadolu-Babil senteziyle karşılaşıyoruz. Teşup'un oğlu güneş tanrı, tıpkı Şamaş gibi, hakkın ve adaletin koruyucusu olarak görülüyordu. Yine Teşup'un oğlu olan Telepinu da halk arasında en az onun kadar seviliyordu. Bu konudaki mite biraz ileride döneceğiz.

Dinsel hayata gelince, kaynaklar bize yalnızca resmi tapım hakkında bilgi vermektedir. Metinleri korunmuş dualar kraliyet ailelerine aittir. Başka bir deyişle, halk inançlarını ve ritüellerini bilmiyoruz. Bununla birlikte bereket tanrıçalarına ve fırtına tanrısına düşen rol konusunda kuşkuya yer yoktur. Mevsimlik bayramlar, özellikle de Yeni Yıl bayramı (*purulli*), Âri dili konuşan fatihleri temsil eden kral tarafından kutlanıyordu; ama ülkede benzer törenler neolitik çağdan beri yapılıyordu.

---

[2] Güzel bir duada, Kraliçe Puduhepa, Arinna'nın tanrıçasını Hepat'la özdeşleştirir (krş. A. Goetze'nin çevirisi, *ANET*, s. 393). Ama bu yöndeki tek tanıklık budur; ritüellerde ve sungu listelerinde iki tanrıçanın isimleri birbirleri ardı sıra sayılır. Bu da Hitit hükümdarlarının egemenliğinde Ana Tanrıça'nın iki meşhur epifanisinin kazandığı önemle açıklanabilir.

Kara büyü kanunlarca yasaklanmıştı; suçlular idam ediliyordu. Bu durum, bazı arkaik uygulamaların halk çevreleri içinde nasıl olağanüstü bir ün yaptığını dolaylı yoldan doğrulamaktadır. Örneğin bugüne kadar keşfedilmiş metinlerin önemli bir bölümü ak büyünün açık bir biçimde ve çok yaygın olarak uygulandığını kanıtlıyor; ak büyü özellikle arındırma ve kötülüğün uzaklaştırılması ritüellerinden oluşuyordu.

Kralın hatırı sayılır bir dinsel saygınlığı ve rolü vardı. Hükümdarlık bir tanrı vergisiydi. "Fırtına tanrısı ve Güneş-Tanrı ülkeyi ve evimi bana, krala emanet ettiler.... Tanrılar bana, krala [yaşamam için] çok yıl verdiler. Bu yılların sınırı yok."[3] Kral büyük bir tanrı tarafından "sevilir." (Bununla birlikte Hititlerde, Mezopotamya türü varsayımsal bir "tanrı soyundan geliş" bulgulanmamıştır) Kralın zenginliği, refahı bütün halkınkiyle özdeşti. Hükümdar tanrıların yeryüzündeki naibiydi; diğer yandan tanrılar panteonu önünde de halkı temsil ediyordu.

Kralın kutsanması törenini betimleyen hiçbir metin bulunamamıştır; ama hükümdarın zeytinyağına bulandığı, sırtına özel bir giysi geçirildiği ve taç giydirildiği bilinmektedir; en sonunda da kendisine bir kraliyet ismi veriliyordu. Hükümdar aynı zamanda büyük rahipti ve tek başına ya da kraliçeyle birlikte yılın en önemli bayramlarını kutluyordu. Krallar öldükten sonra tanrılaştırılıyordu. Bir kralın ölümünden söz edilirken, "tanrı olduğu" söyleniyordu. Heykeli tapınağa yerleştiriliyor ve tahttaki hükümdarlar ona sungular taşıyordu. Bazı metinlere göre, kral hayattayken, tanrılaşmış atalarının tecellisi olarak kabul ediliyordu.[4]

44. **"Kaybolan Tanrı"**— "Hitit"[5] dinsel düşüncesinin özgünlüğü özellikle bazı önemli mitlerin yeniden yorumlanışında açığa çıkar. Bunların en kayda değerlerinden birinin izleği "kaybolan tanrı"dır. Bu mitin en bilinen versiyonunun kahramanı Telepinu'dur. Başka metinler bu rolü onun babasına, fırtına tanrısına, güneş tanrısına veya bazı tanrıçalara verir. Mitin arka planı –tıpkı Telepinu ismi gibi– Hatti kökenlidir. Hitit metinleri çeşitli ritüellerle bağlantılı olarak kaleme alınmıştır; başka bir deyişle mitin ezbere okunması tapım içinde çok önemli bir rol oynuyordu.

---

[3] Yeni bir saray yapımı için düzenlenen ritüel, çev. Goetze, *ANET*, s. 735.

[4] O. R. Gurney, "Hittite kingship," s. 115.

[5] Birçok örnekte Hitit diline çevrilmiş veya uyarlanmış Hatti ya da Hurri mitlerinin söz konusu olduğunu belirtmek için tırnak koyduk.

Anlatının başlangıç bölümü bulunamadığı için,[6] Telepinu'nun niye "kaybolmaya" karar verdiğini bilmiyoruz. Belki de bunun nedeni insanlardan rahatsız olmasıydı. Ama kaybolmasının sonuçları hemen hissedildi. Ocaklardaki ateşler söndü, tanrılar ve insanlar kendilerini "bitkin" hissettiler; koyun kuzusunu ve inek danasını yüzüstü bıraktı; "arpa ve buğday bitmez oldu," hayvanlar ve insanlar çiftleşmedi; otlaklar ve su kaynakları kurudu (Kutsal Kase romanlarının tanıttığı meşhur "mahvolmuş ülke" mitolojik motifinin ilk edebi versiyonu belki de budur). O zaman Güneş-Tanrı, Telepinu'yu aramaları için ulaklar gönderdi –önce kartal, sonra bizzat fırtına tanrısı– ama bir sonuç alınamadı. Sonunda Ana Tanrıça arıyı gönderdi; arı bir korulukta uyuyan tanrıyı buldu ve onu sokarak uyandırdı. Öfkeden çılgına dönen Telepinu ülkede öyle âfetlere yol açtı ki, tanrılar korktu ve onu sakinleştirmek için büyüye başvurdular. Telepinu törenler ve sihirli sözlerle öfkeden ve "kötülük"ten arındırıldı.[7] Yatışan Telepinu sonunda tanrıların arasına geri döndü ve hayat yeniden ritmine kavuştu.

Telepinu, "öfkelenince" "gizlenen," yani çevredeki dünyadan kaybolan bir tanrıdır. Dönemsel olarak ölen ve dirilen bitki tanrıları sınıfına ait değildir. Yine de "kaybolması" kozmik hayatın bütün düzeylerinde aynı yıkıcı sonuçlara, felaketlere yol açmaktadır. Zaten "kaybolma" ve "epifani," yeraltına iniş ve yeryüzüne geri dönüş anlamına da gelmektedir (krş. Dionysos, § 122). Ama Telepinu'yu bitki tanrılarından ayıran, onun arı tarafından "bulunması" ve "canlandırılması"nın durumu daha da kötüleştirmesidir: Tanrı ancak arındırma ritüelleriyle yatıştırılabilir.

Telepinu'nun kendine özgü niteliği, bütün ülkeyi yıkıma uğratma tehlikesi taşıyan şeytani "öfke"sidir. Bir bereket tanrısının kendi yaratımına, hayatın bütün biçimlerine karşı kaprisli ve akıldışı kızgınlığı söz konusudur. Tanrıların bu çelişkili karakterine ilişkin benzer anlayışlara başka yerlerde de rastlanmaktadır; bunlar özellikle Hinduizmde geliştirilecektir (krş. Şiva, Kali). Telepinu'nun rolünün fırtına ve güneş tanrılarıyla bazı tanrıçalara da –yani kozmik hayatın çeşitli kesimlerini yöneten tanrılara– verilmiş olması, bu mitin bitkilerin büyüme süre-

---

[6] Şu çevirileri kullanıyoruz: A. Goetze, *ANET*, 126-128; Güterbock, *Mythologies of the Ancient World*, s. 144 vd ve Vieyra, *Les Religions du Proche-Orient antique*, s. 532 vd. Ayrıca krş. Theodore Gaster, *Thespis*, s. 302-309 [Türkçesi için bkz. *Thespis, Eski Yakındoğu'da Ritüel, Mit ve Drama*, çev. Mehmet H. Doğan, Kabalcı, 2000].

[7] Benzer yatıştırma ritüelleri rahip tarafından yapılır; bkz. Gaster'ın çevirdiği metin, *Thespis*, s. 311-312.

cinden daha karmaşık bir dramaya gönderme yaptığını kanıtlamaktadır; gerçekten de bu mit, yaratılışın kendi yaratıcıları tarafından yok edilmesinin anlaşılmaz gizemini yansıtmaktadır.

45. Ejderhayı Yenmek— Yeni Yıl bayramında (*purulli*), fırtına tanrısı ile ejderha (*illuyanka*)[8] arasındaki savaşı anlatan mit, ritüel tarzında söylenirdi. İlk karşılaşmada fırtına tanrısı yenilebilir ve diğer tanrılara kendisine yardım etmeleri için yakarır. Tanrıça İnara bir ziyafet hazırlar ve ejderhayı davet eder. Önceden bir ölümlünün, Hupaşiya'nın yardımını istemiştir. Hupaşiya, tanrıçanın kendisiyle yatması koşuluyla, bunu kabul eder; tanrıça da razı olur. Ejderha o kadar oburca yer ve içer ki, yeniden deliğine inemez ve Hupaşiya onu bir iple bağlar. O zaman fırtına tanrısı ortaya çıkar ve karşılıklı dövüşmeden ejderhayı öldürür. Mitin bu versiyonu peri masallarında iyi bilinen bir olayla sona erer: Hupaşiya İnara'nın evinde oturmaya başlar, ama kendisi yokken pencereden bakmaması konusunda onu uyaran tanrıçayı dinlemez. Karısıyla çocuklarını görür ve İnara'ya yalvarıp, evine gidebilmesi için kendisini bırakmasını ister. Metnin geri kalanı kayıptır, ama Hupaşiya'nın öldürüldüğü tahmin edilmektedir.

İkinci versiyon bu noktayı açıklığa kavuşturur: Ejderha fırtına tanrısını yenerek onun kalbini ve gözlerini alır. O zaman tanrı yoksul bir adamın kızıyla evlenir ve ondan bir oğlu olur. Bu çocuk büyüdüğünde ejderhanın kızıyla evlenmeye karar verir. Babası tarafından eğitilen genç adam eşinin evine girer girmez, fırtına tanrısının kalbini ve gözlerini isteyip bunları ele geçirir. "Güçlerine" yeniden kavuşan fırtına tanrısı, ejderhayla "deniz kenarında" yeniden karşılaşır ve onu yenmeyi başarır. Ama oğlu ejderhanın kızıyla evlenirken ejderhaya bağlı kalmaya ant içmiştir ve babasından kendisini de sağ bırakmamasını ister. "O zaman fırtına tanrısı hem ejderhayı hem de kendi oğlunu öldürdü."[9]

Bir tanrı ile ejderha arasındaki dövüş iyi bilinen bir mitsel-ritüel izleği oluşturur. Tanrının önce yenilip sakat kalmasıyla ilgili koşutluklar, Zeus ile dev Typhon'un kavgasında da bulunur: Typhon, Zeus'un el ve ayak tendonlarını kesmeyi başarır, onu omzuna alır ve Kilikya'da bir mağaraya taşır. Typhon, tendonları bir ayı postunun içine saklar, ama Hermes ve Aigyptos sonunda bunları bu-

---

8 Tam karşılığı "ejderha," "yılan" olan Illuyanka aynı zamanda bir özel isimdir.

9 Çev. Goetze, *ANET*, s. 125-126; Vieyra, Labat, *Les religions du Proche-Orient* içinde s. 526 vd.

lur. Zeus yeniden gücünü kazanır ve devi yere serer.[10] Yaşamsal bir organın çalınması bilinen bir motiftir. Ama Hitit versiyonundaki ejderha, birçok kozmogoni mitinde veya dünya egemenliği için verilen kavgalarda rastlanan dehşet uyandırıcı türden bir canavar değildir (krş. Tiamat, Leviathan, Typhon vb). Folklorik öykülerdeki ejderhaları ayırt eden bazı çizgiler onda görülmeye başlanmıştır bile: Illuyanka'nın aklı kıttır ve çok oburdur.[11]

Önce yenilgiye uğrayan fırtına tanrısı (başka yerlerde de doğrulanan bir izlek) sonunda kendi kahramanlığı sayesinde değil, bir insanın (Hupaşiya'nın veya ölümlü bir kadından yaptığı erkek evladın) yardımıyla zaferi kazanır. Gerçi her iki versiyonda da bu insan kişiliği önceden tanrısal kökenli bir güçle donatılmıştır: Tanrıça İnara'nın sevgilisi veya fırtına tanrısının oğludur. Her iki örnekte de, farklı nedenlerle de olsa, yardımcı insan, kendisini aşağı yukarı tanrılaştıran üstün güç tarafından yok edilir. Hupaşiya'nın; İnara'yla bir kez yattıktan sonra, ailesinin yanına, yani insan toplumuna geri dönüp onlarla yaşamaya hakkı yoktur; çünkü tanrılık halini paylaştığı için bunu diğer insanlara da aktarabilir.

Bu kısmi "folklorikleştirme"ye karşın, İlluyanka miti merkezi bir rol oynuyordu: Yeni Yıl bayramı kapsamında ritüel biçiminde söyleniyordu. Bazı metinler iki karşıt grup arasında yapılan ve Babil'deki *akitu* törenlerine benzeyen, ritüel bir kavgadan söz etmektedir.[12] Marduk'un Tiamat'a karşı mücadelesini anlatan mitte çok açık olan kozmogoniyle ilgili anlam burada yerini dünya egemenliği için rekabete bırakır (krş. Zeus-Typhon). Zaferi tanrının kazanması ülkenin istikrarını ve refahını sağlar. Mitte, "folklorikleşme" sürecinden önce, "ejderhanın saltanatı"nın hayatın kaynaklarını tehlikeye düşüren "kaotik" bir dönem olarak sunulduğu varsayılabilir (ejderha "potansiyelliği" ve karanlığı olduğu kadar, kuraklığı, kuralların askıya alınmasını ve ölümü de simgeler).

46. Kumarbi ve Egemenlik— Hurri-Hitit "teogonisi,"[13] yani başrolünde "Tanrı-

---

[10] Apollodorus, *Bibliotheca*, I, 6, 3.

[11] Bkz. Gaster, *Thespis*, s. 259-260.

[12] Bkz. Gaster tarafından çevrilen metin (KUB XVII 95, III 9-17), *a.g.y.*, s. 267 vd. Ayrıca krş. O. R. Gurney, *The Hittites*, s. 155. Bir başka metin tanrılar meclisi tarafından "yazgıların belirlenmesi"nden söz eder; krş. Gurney, *a.g.y.*, s. 152; aynı yazar, "Hittite Kingship," s. 107 vd.

[13] Hurri metinlerinin y. MÖ 1300'e doğru gerçekleştirilmiş Hititçe çevirileri söz konusudur. Hurri teogoni bilgileri daha eski Sümer ve Kuzey Suriye gelenekleriyle olan bağdaştırmacılığı gösterir.

ların Babası" Kumarbi'nin yer aldığı mitler zinciri sıradışı bir ilginçliğe sahiptir. İlk bölüm –"Gökyüzü Krallığı"– ilk tanrıların art arda gelişlerini açıklar. Başlangıçta Alalu kraldı ve tanrıların en önemlisi olan Anu ona secde edip hizmet ediyordu. Ama dokuz yıl sonra Anu ona saldırdı ve yendi. O zaman Alalu yeraltına sığındı ve yeni hükümdarın hizmetkârı Kumarbi oldu. Dokuz yıl sonra bu kez Kumarbi Anu'ya saldırdı. Anu gökyüzüne doğru uçarak kaçmaya başladı, ama Kumarbi onu takip etti, ayaklarından yakaladı ve "kamış"ını ısırdıktan sonra yere fırlattı.[14]

Kumarbi gülüyor ve kazandığı başarıdan dolayı seviniyordu; ama Anu, onu hamile bıraktığını söyledi. Kumarbi ağzında kalan parçayı tükürdü, ama Anu'nun erkekliğinin bir bölümü bedenine girmişti ve Kumarbi üç tanrıya hamile kaldı. Metnin devamında ciddi boşluklar vardır; ama Anu'nun "çocukları"nın, en başta da fırtına tanrısı Teşup'un Kumarbi'yle savaşıp onu tahtından indirdikleri tahmin edilmektedir.

Sonraki bölüm, "Ullikummi'nin Şarkısı," Kumarbi'nin Teşup'a kaptırdığı krallığı yeniden ele geçirmek için harcadığı çabaları anlatmaktadır. Teşup'u yenebilecek bir rakip yaratabilmek için tohumlarıyla bir kayayı döller. Bu birleşmenin ürünü, insan biçiminde taştan bir yaratık, Ullikummi olur. Denizden yarı yarıya dışarı çıkmış bedeniyle yeri ve göğü taşıyan dev Upelluri'nin (Atlas'ın Hurrilerdeki benzeri) omzuna yerleştirilen Ullikummi öyle bir hızla büyür ki başı göğe erer. O zaman Teşup denize yönelir ve dev kayayla çarpışır, ama yenilir. Metinde büyük boşluklar vardır, bununla birlikte olaylar dizisini yeniden oluşturmak mümkündür. Ullikummi bütün insanlığı yok etme tehditleri savurur ve telaşlanan tanrılar toplanıp Ea'ya başvurmaya karar verirler. Ea önce Enlil'e, sonra da Upelluri'ye gider ve taştan bir devin Teşup'u öldürmeye karar verdiğini duyup duymadıklarını sorar. Enlil'in cevabını kayıp olduğu için bilmiyoruz. Upelluri ise çok önemli sonuçları olacak bir ayrıntı aktarır. "Yer ile gök benim üzerime yükseltildiğinde ben hiçbir şey bilmiyordum. Yer ile gök bir bıçakla ayrıldığında da ben hiçbir şey bilmiyordum. Şimdi sağ omzum ağrıyor, ama bu tanrının kim olduğunu bilmiyorum." O zaman Ea "eski tanrılar"dan "babaların ve dedelerin eski depolarını açmaları"nı ve onların gökle yeri birbirinden ayırdığı bıçağı getirmelerini ister. Ullikummi'nin ayakları kesilip sakat bırakılır; ama dev kaya hâlâ babası Kumarbi'nin gökyüzü krallığını kendisine miras bıraktığını söy-

[14] İlk çevirmenler sözcüğün "dizler" olarak çevrilmesini önermişlerdir. Her iki terim de erkek üreme organı için kullanılan daha yumuşak ifadelerdir.

leyerek övünmektedir. Sonunda Teşup tarafından yere serilir.

Bu mit birçok açıdan çok dikkate değerdir. Öncelikle içerdiği bazı arkaik öğeler göze çarpmaktadır: Kumarbi'nin tahtından indirdiği tanrının cinsel organını yutarak kendi kendini döllemesi; bir tanrının bir kaya kütlesiyle cinsel birleşmeye girmesi ve bunun sonucunda insan yapılı taştan bir canavar doğması; bu dev kaya ile Hurri Atlas'ı Upelluri arasındaki ilişkiler. Birinci bölüm, ilk tanrıların ayırt edici özelliği olan Kumarbi'nin çift cinsiyetliliğine bir gönderme olarak yorumlanabilir (krş. örneğin Tiamat, Zurvan). Bu durumda egemenliği geri dönülmez bir biçimde ele geçiren Teşup bir gök tanrısıyla (Anu) erdişi bir tanrısal varlığın oğludur.[15] Bir kayanın insanüstü bir varlık tarafından döllenmesine gelince, benzer bir mite Frigya'da da rastlanmaktadır: Papas (= Zeus), Agdos adında bir taşı döller ve bu taş hermafrodit bir canavar olan Agditis'i doğurur. Ama tanrılar Agditis'i iğdiş edip, tanrıça Kybele'ye dönüştürürler (Pausanias, VII, 17:10-12).

Taştan insanların doğuşunu anlatan mitler çok daha yaygındır: Bunlara Anadolu'dan Uzakdoğu'ya ve Polinezya'ya kadar rastlanır. Herhalde ilk insanların topraktan gelişleri hakkındaki mit izleği söz konusudur; bu izleğe göre ilk insanlar bir ulu toprak tanrıçası tarafından doğurulmuştur. Bazı tanrıların (örneğin Mithra) da, her sabah ışığı dağların üzerinde parlayan güneş gibi bir kayadan çıktığı düşünülür. Ama bu mit izleği bir güneş tezahürüne indirgenemez.[16] *Petra genitrix*'in (doğurgan taş), taşlarda içkin olduğu varsayılan mucizevi erdemlerle bir arada, Yeryüzü Ana'nın kutsallığını güçlendirdiği söylenebilir. Daha önce gördüğümüz gibi (§ 34), kaya kütlesinin kutsallığı en çok "megalit" dinlerinde yüceltilmiştir. Ullikummi'nin göğü taşıyan devin omzuna yerleştirilmesi bir rastlantı değildir; çünkü dev taş da bir *columna universalis*[Δ] olmaya hazırlanmaktadır. Bununla birlikte, megalit dinlerine özgü bu motif, daha geniş bir bağlam içine oturtulmuştur: Tanrısal egemenlik mirası için verilen savaş.

47. Tanrı Kuşakları Arasındaki Çatışmalar— Hurri/Hitit metni ilk kez çevri-

---

[15] Bazı mitolojik parçalara göre, Kumarbi'nin "içinde" bulunan tanrıların onunla tartıştıkları ve bedeninin hangi deliklerinden dışarı çıkabileceklerini öğrenmek istedikleri anlaşılıyor (krş. Güterbock, *Mythologies of the Ancient World*, s. 157-158).

[16] Nitekim kayadan henüz çıkan Mithra önce Güneş'le dövüşür; zaferi kazanır ve Güneş'in ışınlar saçan kursunu alır. Ama kısa bir süre sonra iki tanrı el sıkışarak dostluklarını kutlarlar.

[Δ] Evrensel sütun –çn.

lir çevrilmez, bir yandan Bybloslu Philon'un tanıttığı biçimiyle Fenike teogonisi, diğer yandan da Hesiodos'un naklettiği anlatıyla olan benzerlikler göze çarpmıştı. Philon'a göre,[17] ilk egemen tanrı Eliun'du (Yunancada Hypsistos, "En Yüksek") ve Hurri/Hitit mitolojisinde Alalu'ya denk düşüyordu. Onun Bruth'la birleşmesinden Uranos (Anu'ya karşılık gelir) ve Ge (Gaia) dünyaya geldi. Bunlar da dört oğul doğurdular; birincisi El (veya Kronos) Kumarbi'ye denk düşmektedir. Uranos eşiyle ettiği bir kavganın ardından kendi oğlunu yok etmeye çalışır, ama El örste kendine bir testere (veya mızrak?) döver, babasını kovup hükümdar olur.[18] Sonunda Baal (dördüncü kuşağı temsil eden bu tanrı, Teşup'un ve Zeus'un karşılığıdır) egemenliği sıradışı bir şekilde savaşmadan ele geçirir.

Ugarit edebiyatı keşfedilinceye kadar, Philon'un aktardığı bu söylencenin gerçekliğinden kuşku duyuluyordu. Ama tanrı kuşaklarının birbirini izleyişi Kenan mitolojisinde doğrulanmaktadır (§ 49). Hesiodos'un (§ 83) yalnızca –Uronos, Kronos ve Zeus tarafından temsil edilen– üç kuşaktan söz etmesi, Philon (Sanchoniaton) versiyonunun gerçeğe uygunluğunu bir kez daha doğrulamaktadır; çünkü bu versiyonda Uranos'tan (= Anu) önce Elyun'un (= Alalu) hüküm sürdüğü belirtilmektedir. Tanrısal egemenlik mitinin Fenike versiyonu Hurri mitinden türemiş veya ondan çok etkilenmiş olabilir. Hesiodos'a gelince, onun da Yunanistan'da ya Fenikeliler aracılığıyla ya da doğrudan Hititlerden öğrenilmiş aynı söylenceyi kullandığı tahmin edilebilir.

Bu mitin hem "özelleşmiş" hem de bağdaştırmacı niteliğini vurgulamakta yarar var ve bu durum yalnızca Hurri/Hitit versiyonuyla da sınırlı kalmıyor (bu versiyonda çok sayıda Sümer-Akkad unsuruna rastlanıyor).[19] Aynı şekilde *Enuma Eliş*'te de: 1) Bir dizi tanrı kuşağı, 2) "genç" tanrıların "yaşlılar"a karşı savaşı ve 3) Marduk'un zaferi ve böylelikle hükümdarlığı ele geçirmesi yer alıyor. Ama Mezopotamya mitinde zaferin kazanıldığı savaş bir kozmogoniyle, daha doğru bir ifadeyle insanların tanıyacağı biçimiyle evrenin yaratılmasıyla sonuçlanıyor. Bu

---

[17] Philon'un *Fenike Tarihi*'nin bazı parçaları Eusebeios ve Porphyrios tarafından korunmuş ve aktarılmıştır. Philon kendisinin, "Troya savaşından önce" yaşamış Fenikeli bilge Sanchoniaton'un yazılarını özetlediğini belirtmektedir. Krş. Clemen, *Die phönikische Religion*, s. 28.

[18] El ancak 32 yıl sonra Uranos'u iğdiş etmeyi başarır. Hurri/Hitit ve Yunan mitlerinde birlikte gerçekleşen iki eylem, babanın hadım edilmesi ve egemenliğin ele geçirilmesi burada birbirinden ayrılmıştır.

[19] Krş. tanrılar Anu, İştar ve belki de Alalu'nun isimleri; bir Babil listesinde Anu'nun ataları arasında Alala diye bir tanrı sayılmaktadır; Güterbock, *a.g.y.*, s. 160.

mit, bir tanrı ile bir ejderhanın dövüşünü, ardından da yere serilen rakibin parçalanmasını içeren kozmogoniler dizisinin içine oturuyor. Hesiodos'un *Theogonia*'sında dramın başında kozmogoni bölümü –Uranos'un iğdiş edilmesiyle Göğün (Uranos) Yerden (Gaia) ayrılması– yer alır ve aslında egemenlik savaşını başlatır. Hurri/Hitit mitinde da aynı durumla karşılaşılır: Kozmogoni, yani Göğün Yerden ayrılması uzun süre önce, "eski tanrılar" çağında gerçekleşmiştir.

Kısacası, birbirini izleyen tanrı kuşaklarının evrensel egemenliği ele geçirmek için yaptıkları çatışmaları anlatan bütün mitler bir yandan zaferi kazanan en son tanrının yüceltilmiş konumunu doğrularken, diğer yandan da dünyanın mevcut yapısını ve insanlığın içinde bulunduğu durumu açıklar.

48. Bir Kenan Panteonu: Ugarit— MÖ 3000'den kısa zaman önce, Filistin'de yeni bir uygarlık, eski tunç çağı uygarlığı ortaya çıktı: Bu uygarlık, ilk Sami yerleşimine işaret eder. Kitabı Mukaddes'te kullanılan nitelemeyle, onlara "Kenanlılar" adı verilebilir, ama bu sonradan konmuş bir isimdir.[20] İşgalciler yerleşikleşir, tarım yapar, bir kent uygarlığı geliştirirler. Bölgeye yüzyıllar boyunca başka göçmenler de sızar ve komşu ülkelerle, özellikle de Mısır'la alışverişler çoğalır. MÖ 2200'e doğru eski tunç uygarlığı yeni bir Sami halkının, Amoritlerin ortaya çıkışıyla yıkılır. Yarı-göçebe savaşçılar olan Amoritler dönem dönem tarımla uğraşmakla birlikte, esas olarak çobandır. Bir uygarlığın bu şekilde sona erişi aynı zamanda yeni bir çağın da başlangıcıdır. Suriye ve Filistin'in Amoritler (Sümercede MAR.TU, Akkadçada Amurru) tarafından istila edilmesi, aynı döneme doğru Mezopotamya ve Mısır'da gözlemlenen daha geniş bir hareketin parçasıdır. Bu hareketi, kentlerin ve ekili toprakların zenginliği karşısında şaşırarak ve büyülenerek Suriye çölünden dalga dalga gelen ateşli ve "vahşi"[21] göçebelerin zincirleme saldırıları oluşturmaktadır. Ama bu toprakları fethederken yerlilerin varoluş biçimini benimser ve uygarlaşırlar. Belli bir süre sonra onların soyundan gelenler, ekili toprakların sınırlarında göçebe hayatı süren başka "barbarlar"ın silahlı akınlarına karşı kendilerini savunmak zorunda kalacaklardır. İsrailoğulları MÖ II. binyılın son yüzyıllarında Kenan'a girmeye başlayınca aynı süreç yinelenecektir.

---

[20] MÖ II. binyılın ortasından önce metinlerde Kenan'dan söz edilmez: R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, c. 1, s. 58.

[21] MÖ III. binyıl sonunun Mezopotamya edebi metinlerinde, MAR.TU'lar "buğdayı tanımayan," "ne ev ne de kent bilen," "kaba dağlılar" olarak anlatılmaktadır. R. de Vaux tarafından alıntılanan metinler, *a.g.y.*, s. 64.

Suriye-Filistin kıyılarında gelişen tarıma dayalı bereket tapımlarıyla göçebe çobanların gök ve yıldız tanrılarının egemenliğindeki dinsel ideolojisi arasındaki gerilim ve sembiyoz, İbranilerin Kenan'a yerleşmesiyle birlikte yeni bir yoğunluğa ulaşacaktır. Birçok kez sembiyozla sonuçlanan bu gerilimin mükemmel bir örnek konumuna yükseleceği söylenebilir; çünkü kozmik dinselliğin eski ve saygıdeğer geleneklerinin karşısına yeni bir dinsel deneyim türü burada, Filistin'de ortaya çıkmıştır.

1929'a kadar Suriye-Kenan dini hakkındaki bilgiler Eski Ahit'ten, Fenike yazıtlarından ve bazı Yunan yazarlarından (özellikle MÖ I.-II. yüzyıllarda yaşamış Bybloslu Philon, ama aynı zamanda MÖ II. yüzyıldan Samosatalı Lukianos ve MÖ V. yüzyıldan Panopoloslu Nonnos) sağlanıyordu. Ama Eski Ahit putperestliğe karşı yürütülen polemiği yansıtır; diğer kaynaklar ise ya kopuk kopuk ya da geç tarihlidir. 1929'dan beri Suriye'nin kuzey kıyısında bir liman sitesi olan Ras Şamra'da, eski Ugarit'te yürütülen kazılarda çok sayıda mitolojik metin ortaya çıkarılmıştır. Bunlar MÖ XIV.-XII. yüzyıllarda yazılmış, fakat daha eski mitolojik-dinsel kavramlar içeren metinlerdir. Şimdiye dek çözülen ve çevrilen belgeler Ugarit dinini ve mitolojisini anlayabilmemiz için henüz yetersizdir. Tatsız boşluklar anlatıları bölmektedir; sütunların baş ve son bölümleri parçalandığı için, mitolojik olay sıralaması üzerinde bile görüş birliğine varılamamaktadır. Bu parçalı duruma karşın, Ugarit edebiyatı paha biçilmez bir değerdedir. Yine de *Ugarit dininin hiçbir zaman bütün Kenan'ın dini olmadığını* hesaba katmak gerekir.

Ugarit belgelerinin asıl ilginç yanı, belli bir dinsel ideolojiden bir diğerine geçişin aşamalarını yansıtmalarıdır. El, panteonun önderidir. Adı Sami dilinde "tanrı" anlamına gelmektedir, ama Batı Samilerinde kişileşmiş bir tanrıdır. Ona "Güçlü," "Boğa," "Tanrıların ve insanların babası,"[22] "Kral," "Yılların babası" gibi isimler de verilir. "Aziz," "merhametli," "çok bilge"dir. MÖ XIV. yüzyıla ait bir dikilitaşın üzerinde bir tahta oturmuş, görkemli, sakallı, üzerinde uzun bir elbise bulunan ve tacı boynuzlarla süslenmiş bir adam olarak gösterilmiştir.[23] Bugüne kadar kozmogoniye ilişkin hiçbir metin bulunamamıştır.[24] Bununla birlikte yıldızların kutsal evlilik yoluyla yaratılması, Kenan kozmogoni anlayışlarını yansıtan bir olgu diye yorumlanabilir. Nitekim 52 numaralı metin ("Kibar ve güzel

---

[22] *Ab*, "baba" unvanı en yaygın sıfatlardan biridir; krş. *ab adm*, "İnsanlığın babası;" bkz. M. H. Pope, *El in the Ugaritic Texts*, s. 47 vd.

[23] F. A. Schaeffer, *The Cuneiform Texts of Ras Shamra-Ugarit*, Levha XXXI, s. 60, 62.

[24] Oysa ki Batı Sami yazıtlarında El'e "Yerin Yaratıcısı" denir; bkz. Pope, *WdM*, c. I, s. 280.

tanrıların doğuşu") iki kadını Aşerat ve Anat'ı, Sabah Yıldızı'na ve Akşam Yıldızı'na hamile bırakan El'i betimler.[25] Kendisi de "El tarafından doğurulmuş" Aşerat'a "Tanrıların Anası" adı verilir (no. 51); Aşerat yetmiş tanrı doğurur. Baal dışında bütün tanrılar, ilk çift olan el-Aşerat'ın soyundandır.

Onu güçlü bir tanrı, "Yeryüzünün Efendisi" olarak tanıtan sıfatlarına ve kurban töreni listelerinde adının hep başta yer almasına karşın El, mitlerde fiziksel açıdan zayıf, kararsız, ihtiyar, olacaklara boyun eğmiş birisi gibi görünür. Bazı tanrılar ona küçümseyerek davranır. Baal de iki eşini, Aşerat ve Anat'ı elinden alır. Demek ki yüceltici sıfatların daha önceki, El'in gerçekten panteonun önderi olduğu bir dönemi yansıttığı sonucuna varmak gerekir. Yaratıcı ve evrenin iktidarını elinde tutan eski bir tanrının yerini daha canlı ve evrensel bereket alanında "uzmanlaşmış" genç bir tanrının alması sık rastlanan bir görüngüdür. Birçok örnekte yaratıcı tanrı *deus otiosus*'a dönüşür ve yaratımından giderek uzaklaşır. Kimi zaman yerini başka bir tanrının alması, tanrı kuşakları veya onların temsilcileri arasındaki bir çatışmanın sonucudur. Ugarit mitolojisinin ana izlekleri yeniden oluşturulabildiği ölçüde, metinlerin bize Baal'in üstün konuma yükselişini anlattıkları söylenebilir. Ama zor ve hile yoluyla elde edilmiş bir yükseliş söz konusudur ki bu durum çeşitli anlamlara çekilebilir.

Baal, El'in oğulları arasında sayıldığı halde (çünkü El bütün tanrıların babasıydı), "Dagan'ın oğlu" adı verilen tek tanrıdır. Adı "tahıl tanesi" anlamına gelen Dagan'a MÖ III. binyılda Yukarı ve Orta Fırat bölgelerinde tapılıyordu.[26] Bununla birlikte Baal'in başlıca kahraman olduğu Ugarit mitolojik metinlerinde Dagan hiçbir rol oynamaz. *Baal* ("Efendi") cins ismi onun kişisel ismi olmuştur. Ayrıca bir de özel ismi vardır: Haddu, yani Hadad. Ona "Bulutların Süvarisi," "Yerin Prensi, Efendisi" denir. Sıfatlarından biri "Güçlü," "Egemen" anlamında Alıyan'dır. Bereketin kaynağı ve temel öğesidir; ama kız kardeşi ve eşi Anat'ın hem

---

[25] Bu mit, her yedi yıllık döngünün başlangıcında yapılan bir ritüelin ilk örneğidir, bu da El'in eski bir tarihte de toprak bereketinin yaratıcısı olarak görüldüğünü kanıtlar, daha sonra bu saygın işlev Baal'e geçecektir; krş. Cyrus H. Gordon, "Canaanite Mythology," s. 185 vd; Ulf Oldenburg, *The Conflict between El and Baal in Canaanite Religion*, s. 19 vd; Cross, *Canaanite Myth*, s. 21 vd.

[26] Aynı bölgelerde Anat adı da bulgulanmıştır. Dagan'ın oğlu Baal'i Amoritler tanıtmış olabilir; bu konuda bkz. Oldenburg, *a.g.y.*, s. 151 vd. Bu durumda yerel bir "Baal"-Hadad'a eklemlenmiş olması gerekir, çünkü eski Kenan dini, Samilerin bu meşhur fırtına ve dolayısıyla bereket tanrısı olmaksızın düşünülemez. Ayrıca krş. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, s. 112 vd.

aşk, hem savaş tanrıçası olması gibi, aynı zamanda savaşçıdır da. Onların yanındaki diğer mitolojik kişiliklerin en önemlileri, "Prens Deniz, Naib Nehir" Yam ve "Ölüm," Mot'tur; bunlar en üst iktidarı ele geçirmek için genç tanrıyla rekabet ederler. Ugarit mitolojisinin büyük bir bölümü El ile Baal arasındaki çatışmaya ve Baal'in egemenliğini dayatıp sürdürmek için Yam ve Mot'la yaptığı dövüşlere ayrılmıştır.

49. Baal Egemenliği Ele Geçiriyor ve Ejderhayı Yeniyor— Çok ciddi hasar görmüş bir metne göre,[27] Baal ve şürekâsı Sapan Dağı'ndaki sarayında bulunan El'e baskın yapar ve onu sımsıkı bağlayıp yaralamayı başarırlar. Anlaşılan yeryüzüne "bir şey" düşer, bu da "tanrıların babası"nın iğdiş edilmesi olarak yorumlanabilir. Bu varsayım, yalnızca egemenlik için yapılan benzer çatışmalarda Uranos ve Hurri/Hitit tanrısı Anu da iğdiş edildikleri için değil, El bir daha asla üstün konumunu yeniden ele geçirmeyi denemediği için de akla yakın gözükmektedir. Hatta Baal'in Mot tarafından öldürüldüğünü öğrendiğinde bile El bu işe kalkışmaz.[28] Çünkü eski Doğuda böyle bir sakatlık, kurbanı egemenlik kavgasının dışında bırakır. Zaten El'in gezegen-tanrıları yaratarak erkekliğini kanıtladığı 56 numaralı metin dışında, Ugarit belgeleri onu daha çok iktidarsız bir tanrı olarak gösterir. Bu da onun boynu eğik ve kararsız tavrını ve Baal'in, karısını elinden aldığı olgusunu açıklar.

El'in elinden Sapan Dağı'ndaki tahtını alan Baal onu dünyanın öteki ucuna, "Nehirlerin kaynağına, uçurumların dibine" sığınmak zorunda bırakır; artık El'in barınağı orası olacaktır.[29] El sızlanır ve yakınlarından yardım dilenir. Onu ilk duyan Yam olur ve ona güçlü bir içecek verir. El onu kutsar, ona yeni bir ad verir ve halefi olarak duyurur. Ayrıca ona bir saray dikmeyi vaat eder, ama bu arada Baal'i tahtından kovması için de onu kışkırtır.

Yam ile Baal arasındaki dövüşü anlatan metinde bazı boşlukların yarattığı kopukluklar vardır. Şimdi egemenliği Yam ele geçirmiş gibidir, El tanrıları ço-

---

[27] Söz konusu olan, ilk kez C. Virolleaud'nun yayınladığı VI AB tabletidir; krş. Oldenburg çevirisi, s. 185-186. Cassuto, Pope ve Oldenburg (s. 123), bu metnin Baal'in saldırısı ve El'in tahtından düşüşüyle ilişkili olduğu yorumunu yapmışlardır.

[28] Aşerat'a seslenir: "Oğullarından birini bana ver ki, onu kral yapayım" (Cyrus Gordon, *Ugaritic Manual*, 49: I:16-18; Oldenburg, *a.g.y.*, s. 112).

[29] Dağ göksel bir simge olduğuna göre, egemen bir tanrının onu yitirmesi devrilmesi anlamına gelir.

ğuyla birlikte bir dağın üzerindedir; tabii burası artık Sapan Dağı değildir. Baal, Yam'ın bulunduğu konuma kibir içinde yükseldiğini ve bu nedenle yok olacağını açıklayarak ona hakaret ettiği için, Yam habercilerini gönderir ve Baal'in teslim olmasını ister. Tanrılar yılar ve Baal onları azarlar: "Kaldırın başlarınızı tanrılar, çökmeyin dizlerinizin üstüne, ben de şimdi Yam'ın habercilerini korkutacağım!"[30] Ama El habercileri kabul eder ve Baal'in onların kölesi olduğunu ve Yam'a bir haraç ödeyeceğini açıklar. Baal oldukça tehditkâr bir görünüm sergilemiş olsa gerek ki, El habercilerin onu hiç zorluk çekmeden yakalayabileceklerini de ekler. Ama bu arada Anat'ın da yardımıyla Baal Yam'la kapışmaya hazırlanmaktadır. (Bir başka tablete göre, Yam Baal'i tahtından kovmuş ama Anat'a yenilmiştir[31]). Tanrısal demirci "Koşar-ve-Hasis" ("Usta ve Kurnaz") ona iki sihirli gürz yapar; bunların özelliği kullananın elinden bir ok gibi fırlamalarıdır. Birinci gürz Yam'ın omzuna isabet eder, ama Yam devrilmez. İkincisi tam alnına gelir ve "Prens Deniz" yere yapışır. Baal onu öldürür ve Tanrıça Athtart cesedi parçalayıp parçaları değişik yerlere dağıtmasını söyler.[32]

Yam hem "tanrı" hem de "şeytan" olarak tanıtılmaktadır. O, "El'in sevdiği" oğludur ve bir tanrı olarak panteonun diğer üyelerine yapıldığı gibi ona da adaklar sunulur. Diğer yandan o bir su canavarı, yedi başlı bir ejderha, "Prens Deniz," yeraltı sularının temel öğesi ve epifanisidir. Dövüşün mitolojik anlamı çok yönlüdür. Bir yandan mevsimler ve tarım imgelemine göre, Baal'in kazanması yağmurun denize ve yeraltı sularına karşı kazandığı zaferi simgeler; evrensel kuralı temsil eden yağmur ritmi, denizin ve felaketlere yol açan su baskınlarının kaotik ve kısır büyüklüğünün yerini alır. Baal'in zaferiyle birlikte mevsimlerin düzenine ve istikrarına duyulan güven üste çıkar. Diğer yandan su ejderhasına karşı verilen kavga genç bir tanrının şampiyon ve dolayısıyla panteonun yeni egemeni

---

[30] G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, s. 79 (Metin III B:25). Ayrıca bkz. *Les Religions du Proche-Orient antique*, s. 386; Cross, *a.g.y.*, s. 114 vd.

[31] "El'in gözdesi Yam'ı ezmedim mi? Büyük tanrı Nahar'ı yok etmedim mi? Tannin'in (= Ejderha) burnuna halkayı takmadım mı? Ben onun burnuna halkayı taktım! Çengel yılanı, yedi kafalı Güçlü Yaratığı yok ettim!" (Oldenburg çevirisi, s. 198; krş. *ANET*, s. 137). Bu metin Yam'ın Baal karşısında kazandığı ilk zafere gönderme yapıyor, bunu Yam'ın uğradığı bozgun izliyor (burada Anat sayesinde); bu da iyi bilinen bir mitolojik izleğe denk düşüyor: Yılan türünden bir canavar karşısında tanrının önce yenilmesi, sonra bunun rövanşında zaferi kazanması.

[32] Gordon, *Ugaritic Manual*, § 68: 28-31, çev. Caquot ve Sznycer, (ed. Labat) *Les Religions du Proche-Orient antique* içinde, s. 389.

olarak yükselişini yansıtır. Son olarak bu bölümün satır aralarında ilk doğan evladın (Yam), babasını (El) iğdiş edip tahtından indiren gaspçıdan aldığı intikam da seçilebilir.[33]

Bu tür dövüşler örnek oluşturur, yani sonsuza dek yinelenebilirler. Bu nedenle Yam, Baal tarafından "öldürülmüş" olmasına karşın, metinlerde yine karşımıza çıkacaktır. Zaten bu tür bir "döngüsel varoluşa" sahip olan tek tanrı o değildir. İleride göreceğimiz gibi, Baal ve Mot da benzer bir varlık biçimini paylaşmaktadırlar.

50. Baal'in Sarayı— Ejderhaya karşı kazandığı zaferi kutlamak için, Anat, Baal onuruna bir şölen verir. Daha sonra tanrıça sarayın kapılarını kapar ve cinnet geçirerek muhafızları, askerleri, yaşlıları öldürmeye koyulur; dizlerine kadar yükselen kanın içinde beline kurbanların kafalarını ve ellerini takmaktadır. Bu bölüm anlamlıdır.[34] Koşutları Mısır'da ve özellikle de Hint tanrıça Durga mitolojisi ve ikonografisinde bulunmaktadır.[35] Kan dökme ve yamyamlık, arkaik bereket tanrıçalarının ayırt edici nitelikleridir. Bu açıdan bakılınca, Anat miti Doğu Akdeniz'den Ganj vadisine kadar uzanan eski tarım uygarlığının ortak unsurları içinde sınıflandırılabilir. Bir başka bölümde Anat öz babasını, El'i saçını ve sakalını kan içinde bırakmakla tehdit etmektedir (metin *ʿnt*:V:Oldenburg, s. 26). Baal'in cansız bedenini bulduğunda Anat bir yandan dövünmeye, diğer yandan ölünün "etini bıçaksız yemeye ve kanını bardaksız içmeye" başladı.[36] Anat'a bu kaba ve kan içici tavrı yüzünden –başka aşk ve savaş tanrıçaları için de söz konusu olduğu gibi– erkek sıfatları da atfedilir ve hatta çift cinsiyetli olarak kabul edilirdi.

Metin, yeni bir boşluğun ardından, Baal'in Anat'a hediyeler yüklenmiş haberciler gönderdiğini anlatıyor. Baal bu savaştan tiksindiğini bildiriyor, Anat'ın silahlarını bırakmasını; barışın ve tarlalara bereketin gelmesi için adaklarda bulun-

---

[33] Bu motif hakkında, bkz. Oldenburg, *a.g.y.*, s. 130 vd.

[34] Kan hayatın özü olarak kabul edildiği için, bu katliamın Suriye'nin geç biten yaz mevsiminin kısırlığından yeni mevsimin bereketine geçişi amaçlayan bir ritüel olarak görülebileceği önerisi getirilmiştir; krş. Gray, *The Legacy of Canaan*, s. 36. Metin Caquot ve Sznycer tarafından çevrilmiştir, s. 393-394.

[35] Bize kadar ulaşan Mısır miti artık ilkel evresinde değildir: bkz. § 26. Marvin Pope'un da üzerinde durduğu, Durga ile kurulan yakınlık (krş. son olarak *MdW*, c. 1, s. 239), daha önce Walter Dostal tarafından da gündeme getirilmişti, "Ein Beitrag," s. 74 vd.

[36] Virolleaud tarafından yayınlanan metin, "Un nouvel épisode du mythe ugaritique de Baal," s. 182 vd; krş. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, s. 131 vd.

masını istiyor. Tanrıların ve insanların yağmurun yaklaştığını anlayabilmeleri için yıldırımı ve gök gürültüsünü yaratacağını bildiriyor. Anat ona bu öğütlerini tutacağı konusunda güvence veriyor.

Bununla birlikte hükümdar olmasına karşın Baal'in ne sarayı ne de tapınağı vardır. Halbuki diğer tanrılar bunlara sahiptir. Başka bir deyişle, Baal egemenliğini ilan edebilecek kadar görkemli bir tapınaktan yoksundur. Bir dizi bölüm sarayın yapımını anlatır. Terslikler eksik olmaz. Gerçekten de Baal El'i tahttan indirmiştir gerçi, ama sarayı yapabilmek için yine de onun iznine muhtaçtır: Davasını savunması için Aşerat'ı gönderir ve "Tanrıların anası," Baal'in artık "yağmur bolluğu verecek" ve "sesini bulutlara katacak" olmasını över. El boyun eğer ve Baal, Koşar-ve-Hasis'i sarayını yapmakla görevlendirir. Başlangıçta Baal, Yam'ın içeri girebileceği korkusuyla, konutuna pencere yapılmasını istemez. Sonunda bunu da kabul eder.[37]

Tanrının ejderha karşısındaki zaferinden sonra bir tapınak-saray dikilmesi onun üstün konuma yükselmesinin ifadesidir. Tanrılar Tiamat'ın yenilgiye uğramasından ve dünyanın yaratılmasından sonra, Marduk onuruna tapınak-sarayı inşa ederler (krş. § 21). Ama Baal mitinde de kozmogoniye ilişkin bu simgeselliğe rastlanmaktadır. Tapınak-saray bir *imago mundi* olduğu için, onun yapımı bir anlamda kozmogoniye denk düşmektedir. Aslında su "kaos"u karşısında zafer kazanarak, yağmurların ritmini düzenleyerek Baal bugünkü şekliyle dünyayı "oluşturur."[38]

51. Baal Mot'la Karşılaşıyor: Ölüm ve Hayata Dönüş— Saray tamamlanınca Baal Mot'la, "Ölüm"le karşılaşmaya hazırlanır. Mot çok ilginç bir tanrıdır. O da haliyle El'in oğludur ve yeraltında hüküm sürer; ama ölümün Yakındoğu'da bilinen tek kişileştirilme örneğini (bu aynı zamanda bir tanrılaştırılmadır) temsil eder. Baal "tanrılar yağlanabilsin ve insanların, toprakların kalabalıklarının karnı doyabilsin" diye artık yalnızca kendinin insanların ve tanrıların kralı olduğunu

---

[37] Pencereler bulutların arasındaki açıklıkları simgeleyebilir; Baal yağmurları bu açıklıklardan gönderiyordu. Ugarit'teki tapınağının damında bir pencere vardı, öyle ki yağmur suyu bir dikilitaş üzerinde tasvir edilmiş tanrının yüzüne düşüyordu; krş. Schaeffer, *a.g.y.*, s. 6, Levha XXXII, Resim 2. Ama bu simgesellik ve kubbelerdeki pencere açıklıkları daha karmaşık konulardır; krş. A. K. Coomaraswamy, "The Symbolism of the Dome."

[38] Loren R. Fisher, "El türü yaratış"tan farklı bulduğu "Baal türü yaratış"tan söz eder; krş. "Creation at Ugarit," s. 320 vd.

bildirmek üzere Mot'a haberciler gönderir.[39] Baal habercilerine dünyanın sınırlarını gösteren iki dağa doğru yönelmelerini, onları kaldırıp yerin altına inmelerini emreder. Mot'u çöplerle kaplı bir alanda, çamurun içine batmış tahtında otururken bulacaklardır. Ama fazla yaklaşmamaları gerekir, yoksa Mot onları dev gibi ağzına alıp yutar. Baal, kavurucu sıcakların neden olduğu ölümlerden de Mot'un sorumlu olduğunu unutmamalarını ekler.

Mot, Baal'in yanına gelmesini bildirerek habercileri geri gönderir; çünkü, diye açıklar, Baal Yam'ı öldürdü; şimdi yeraltına inme sırası ona geldi.[40] Bu haber Baal'in güvenini yitirmesine yeter. Habercileriyle şunu iletir: "Selam ey Mot, El'in oğlu, ben senin kölenim, hep sana aitim." Çok sevinen Mot, Baal'in yeraltına indiğinde gücünü yitirip yok olacağını açıklar. Oğullarını ve rüzgâr, bulut, yağmur kortejini de yanına almasını emreder ve Baal buna da boyun eğer. Ama yeraltına inmeden önce, hiç doğurmamış genç bir inekle çiftleşir ve bir oğlu olur. Baal kendi giysisini oğluna giydirir ve onu El'e emanet eder. En büyük tehlike anında Baal'in ilk biçimine, kozmik boğa haline döndüğü söylenebilir; aynı zamanda yeryüzüne bir daha dönememe olasılığını da hesaba katarak halefini de güvenceye almaktadır.

Baal'in nasıl öldüğünü, dövüşte mi yenildiğini, yoksa Mot'un dehşet verici varlığının mı onu yere sermeye yettiğini bilmiyoruz. Ugarit mitinin ilginç yanı, genç fırtına ve bereket tanrısı ve panteonun en son önderi olan Baal'in yeraltına inip, orada Tammuz ve diğer bitki tanrıları gibi ölmesidir. Hiçbir başka "Baal-Hadad," ne Mezopotamya'da tapılan Adad ne de Hurri tanrısı Teşup benzer bir son yaşamamıştır. (Ama daha geç bir tarihte Marduk da her yıl "dağa kapatıldığı için yok oluyordu"). Bu yeraltına inişte Baal'e tamamlayıcı birçok yeni saygınlık yükleme isteği seziliyor: Su kaosuna karşı zafer kazanan ve dolayısıyla evrene egemen olan, hatta kozmogoniyi sağlayan şampiyon; fırtına ve tarım bereketi tanrısı (Dagan'ın, "tahıl tanesi"nin oğlu olduğunu hatırlatalım); ama aynı zamanda egemenliğini bütün dünyaya (dolayısıyla yeraltına da) yaymaya kararlı bir hükümdar-tanrı.

Her ne olursa olsun bu son girişimin ardından El ile Baal arasındaki ilişkiler değişir. Ayrıca kozmik yapı ve ritimler de güncel biçimlerine kavuşurlar. Metin yeni bir boşluğun ardından tekrar başladığında, iki haberci El'e Baal'in cesedini bulduklarını bildirirler. El yere oturur, giysilerini parçalar, bağrını döver ve yü-

---

[39] Gordon, *Ugaritic Manual*, VII: 50 2; Driver, *Canaanite Myths and Legends*, s. 101

[40] Gordon, *a.g.y.*, § 67: I: 1-8; çev. Oldenburg, *a.g.y.*, s. 133.

zünü yırtar; kısacası Ugarit'te uygulandığı şekliyle yas ritüelini ilan eder. "Baal öldü!" diye haykırır, "İnsan kalabalıkları ne olacak şimdi?"[41] El birden hıncından ve intikam isteğinden kurtulmuş gibidir. Gerçek bir evren egemeni tanrı gibi davranmaktadır; Baal'in ölümüyle evrensel hayatın tehlikeye girdiğini fark etmektedir. El, eşinden Baal'in yerine oğullarından birini kral ilan etmesini ister. Aşerat "korkunç" Athar'ı seçer, ama o tahta çıktığında onu işgal edebilecek kadar büyük olmadığını anlar ve kral olamayacağını kabul eder.

Bu arada Anat cesedi aramaya gider. Cesedi bulduğunda onu omzuna alır ve kuzeye yönelir. Cesedi gömünce, hatırı sayılır miktarda davar kurban ederek cenaze şölenini hazırlar. Bir süre sonra Anat Mot'la karşılaşır. Onu tutar ve "bir bıçakla keser; kalbura atıp çalkalar; ateşte kızartır; değirmende öğütür; tarlalara eker ve kuşlar onu yer."[42] Mot'a bir demet tahıl gibi davranan Anat bir tür cinayet ritüeli gerçekleştirmektedir. Bu ölüm türü genellikle bitki tanrılarına ve ruhlarına özgüdür.[43] Mot'un daha sonra yeniden hayata dönmesinin nedeninin bu tarımsal türdeki cinayet olup olmadığı da sorulabilir.

Ne olursa olsun, Mot'un öldürülmesi Baal'in yazgısıyla ilişkisiz değildir. El düşünde Baal'in yaşadığını ve "gökten yağ yağdığını ve sel yataklarından bal aktığını" görür (bunlar Kitabı Mukaddes'teki imgeleri hatırlatıyor, krş. Hezekiel 32:14; Eyüb 20:17). Katıla katıla güler ve oturup dinleneceğini açıklar; çünkü "şanlı Baal yaşamaktadır, Yeryüzünün Prensi vardır."[44] Ama nasıl ki Yam hayata geri dönmüşse, Mot da yedi yıl sonra yeniden belirir ve Anat'ın kendisine yaptıklarından, ayrıca Baal'in egemenliği elinden almasından yakınır. İki rakip yeniden kavgaya başlar. Kapışırlar, yabani öküzler gibi birbirlerine tos vurup tepik atarlar, yılanlar gibi birbirlerini ısırırlar; sonunda Baal üstte Mot altta yere yuvarlanırlar. Ama güneş tanrıçası Şapaş Mot'a El'in uyarısını aktarır ve dövüşü sürdürmesinin bir faydası olmadığını söyler. Mot da buna boyun eğer ve Baal'in egemenliğini tanır. Ancak kısmen anlaşılabilen birkaç başka bölümün ardından Anat, Baal'in ebediyen Kral olacağı ve "öküzün sesi ceylan sesine, şahinin sesi de serçe

---

[41] Driver, *a.g.y.*, s. 109; Caquot ve Sznycer, *Religions du Proche-Orient*, (ed. Labat), içinde, s. 424-25.

[42] Driver, s. 111; Caquot ve Sznycer, *a.g.y.*, s. 430.

[43] Mot'un bir "hasat ruhu" olarak görülmesi gerektiği de önerilmiştir, ama onun "ölüm"e ilişkin çizgileri fazla belirgindir: yeraltında veya çölde oturmakta ve dokunduğu her şey yıkıma uğramaktadır.

[44] Driver, *a.g.y.*, s. 113.

sesine benzediği zaman" bir barış çağı başlatacağı haberini alır.[45]

52. Kenan Dinsel Bakışı— Bazı yazarlar bu miti bitki büyüme sürecindeki ölüm ve her yıl yeniden beliriş olarak yorumlayabileceklerini sandılar. Ama Suriye ve Filistin'de yaz mevsimi bitkisel hayatın "ölüm"üne yol açmaz; tam tersine yaz, meyve mevsimidir. Çiftçiyi korkutan kavurucu sıcak değil, uzun süren kuraklıktır. Demek ki Mot'un zaferinin Eski Ahit'te de yankıları görülen yedi yıllık kuraklık döngüsüne denk düşmesi daha akla yakın görünmektedir (Tekvin 41; Samuel 24:12 vd).[46]

Ama mitin ilgi alanı, bitki büyüme ritmiyle olası ilişkilerinin dışına taşar. Aslında bu dokunaklı ve kimi zaman görkemli olaylar bize tanrısal varoluşun özgül bir biçimini gösterirler; bu öyle bir varolma tarzıdır ki, yenilgiyi ve "ölüm"ü, gömülerek (Baal) veya parçalanarak (Mot) "yok olmayı," sonra az çok dönemsel bir biçimde "yeniden ortaya çıkış"ları içerir. Hem kopuk kopuk hem de döngüsel bir biçimde süren bu varoluş türü bitki büyümesi döngüsünü yöneten tanrıların hallerini hatırlatır. Bununla birlikte, hayatın olumsuz yönlerini, karşıt ritimlerin birleşik sistemi içinde birleştirmeyi hedefleyen yeni bir dinsel yaratım söz konusudur.

Son tahlilde, bütün yenilgileri ve zaferleriyle birlikte, Baal'in kavgaları ona gök ve yer üzerindeki egemenliğini sağlar; ama Yam denizde hüküm sürmeye devam eder ve Mot da yeraltındaki ölüler diyarının efendisi olarak kalır. Mitler Baal'in önceliğini ve buradan hareketle evreni ve insan toplumunu yöneten kuralların ve hayatın sürekliliğini ortaya koymaktadır. Yam ve Mot'un temsil ettiği "olumsuz yönler" de varlık gerekçelerini bu olguda bulurlar. Mot'un El'in oğlu olması ve özellikle de Baal'in onu yok etmeyi başaramaması, ölümün "kurallara uygunluğu"nu göstermektedir: Son tahlilde ölüm hayatın onsuz olmaz koşuludur.[47]

Baal ile Yam arasındaki dövüşü anlatan mit herhalde Yeni Yıl bayramında ve

---

[45] Driver, s. 119.

[46] Krş. Cyrus Gordon, "Canaanite Mythology," s. 184, 195 vd; M. Pope, *WdM*, c. 1, s. 262-264.

[47] Gücünü, insanların hayata duydukları gözleri kapalı aşktan alan bir başka büyük ölüm tanrısına, Mara'ya yalnızca Budhist mitolojide rastlanır. Ama doğal olarak Upanişadlar sonrası dönemin Hint bakış açısına göre, hayat-cinsellik-ölüm-hayata geri dönüş döngüsü kurtuluş yolundaki en büyük engeli oluşturmaktadır (bkz. bu kitabın ikinci cildi).

Baal-Mot çatışmasını anlatan da hasat münasebetiyle tören biçiminde söyleniyordu; ama bugüne dek bilinen hiçbir metinde bu olgulara değinilmemektedir. Aynı şekilde tapım içinde önemli bir rol oynadığı bilinen kralın da bu mitsel-ritüel senaryolarında Baal'i temsil ettiği varsayılabilir; ama bu görüş henüz tartışmalıdır. Kurbanlar tanrılara sunulan besinler olarak kabul ediliyordu. Kurban sistemi Eski Ahit'teki sisteme benzer görünmektedir: Kurban yakılmasını, "barış" veya "ruh birliği" kurbanı veya adağını ve kefaret kurbanını içeriyordu.

Rahiplere verilen ad, *khnm*, İbranicedekiyle (*kohen*) aynıydı. Rahiplerin yanı sıra rahibelerden (*khnt*) ve "kutsanmış" kişilerden (*kadeşim*) de söz edilmektedir. (Kitabı Mukaddes'te bu terim kutsal fahişeliği ifade eder, ama Ugarit metinleri hiçbir benzer anlamı belirtmezler). Son olarak da kâhin rahipler veya peygamberlerden söz edilir. Tapınaklarda sunaklar vardı ve tanrıların tasvirleri ya da tanrısal simgelerle süslenmişlerdi. Tapım, kanlı kurban törenlerinin dışında, dansları ve ileriki tarihlerde peygamberleri öfkelendirecek orji türü çeşitli jestleri de içeriyordu. Ama belgelerdeki boşlukların Kenan dinsel yaşamı hakkında ancak yaklaşık tahminlerde bulunmamıza izin verdiğini unutmamak gerek. Elimizde hiçbir dua bulunmuyor. Hayatın tanrısal bir bağış olarak kabul edildiğini biliyoruz, ama insanın yaratılış miti hakkında hiçbir bilgimiz yok.

Bu tür bir dinsel bakış yalnızca Kenan'a ait değildi. Ama buradaki bakışın önemi ve anlamı, Kenan'a giren İsrailoğullarının insanı karmaşık bir tapım etkinliğine sürükleyen ve orji türü aşırılıklarına karşın yücelikten yoksun olmayan böyle bir evrensel kutsallık türüyle karşılaşmaları nedeniyle, sonradan arttı. Hayatın kutsallığına inanç İsrailliler tarafından da paylaşıldığına göre, hemen bir sorun gündeme geliyordu: Böyle bir inanç Kenan dinsel ideolojisiyle bütünleştirilmeden nasıl korunacaktı? Kenan dinsel ideolojisi, gördüğümüz gibi, bütün hayatın simgesi, başlıca tanrı Baal'in aralıklı ve döngüsel varoluş tarzı etrafında odaklanmış özel bir teoloji gerekli kılıyordu. Ama Yahve bu varoluş biçimini paylaşmıyordu (zaten El de bu hali paylaşmıyordu, ama başka küçük düşürücü değişimler geçirmişti). Ayrıca Yahve tapımı de belli sayıda kurban içeriyor, ama Yahve tapım davranışlarının kendisini sınırlamasına izin vermiyordu: Müminin itaat ve güven aracılığıyla içsel dönüşüm yaşamasını istiyordu (§ 114).

İleride göreceğimiz gibi (§ 60), İsrailliler birçok Kenan dinsel unsurunu özümsediler. "Ama bu etkilenmelerin kendisi çatışmanın bir yönüydü: Baal kendi silahlarıyla yeniliyordu. Bütün yabancı grupların, hatta Hurriler ve daha sonra Filistinliler gibi Sami olmayanların bile Kenan'a geldikten çok kısa bir süre sonra

kendi dinleri hakkındaki her şeyi unuttukları dikkate alınırsa, Yahve ile Baal arasındaki bu mücadelenin bu kadar uzun bir süre devam etmesi ve birçok uzlaşmaya ve sadakatsizliğe karşın Yahveciliğin zaferiyle sona ermesi, insanlık açısından olağanüstü bir süreç olarak değerlendirilecektir."[48]

[48] R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, c. I, s. 147-148.

§ 43. Hititlerin tarihi ve kültürü üzerine, krş. A. Goetze, *Kleinasien* (2. baskı, 1957); O. R. Gurney, *The Hittites* (Harmondsworth, 1952; 2. baskı, 1954; son baskı, 1972).

Hurriler hakkında, krş. E. A. Speiser, "The Hurrian Participation in the Civilisation of Mesopotamia, Syria and Palestine" (*Cahiers d'Histoire Mondiale*, I, 1953, s. 311-327); F. Imparati, *I Hurriti* (Floransa, 1964); R. de Vaux, "Les Hurrites de l'histoire et les Horites de la Bible" (*Revue Biblique*, 74, s. 481-503).

Hitit çivi yazısı metinleri ve bunların 1958'e kadar yayımlanmış çevirileri için, bkz. E. Laroche, "Catalogue des textes hittites," *Revue Hittite et Asianique*, XIV, 1956, s. 33-38; 69-116; XV, 1957, s. 30-89; XVI, 1958, s. 18-64.

En önemli metinler A. Goetze (*ANET*, s. 120-128, 201-211, 346-364, 393-404), H. Güterbock, E. Laroche, H. Otten, M. Vieyra ve diğer yazarlar tarafından çevrildi; bu çevirilerin kaynakçası için: Gurney, *a.g.y.*, s. 224. En son Fransızca çeviri Maurice Vieyra'nınkidir: *Les Religions du Proche-Orient* içinde (1970), s. 525-566.

Hitit dininin genel anlatımları içinde, şu çalışmaları sayalım: R. Dussaud, "La religion des Hittites et des Hourites," E. Dhorme ve R. Dussaud (ed.), *La religion de Babylonie* içinde, s. 333-353; H. Güterbock, "Hittite Religion," *Forgotten Religions* içinde, V. Ferm (ed.) (New York, 1950), s. 81-109; aynı yazar, "Hittite Mythology," S. N. Kramer (ed.), *Mythologies of the Ancient World* içinde (1961), s. 141-179; H. Otten, "Die Religionen des Alten Kleinasien," *Handbuch der Orientalistik* Bd. VIII, 1964, s. 92-116; Maurice Vieyra, "La religion de l'Anatolie antique," *Histoire des Religions* içinde, I, s. 258-306. Giuseppe Furlani'nin *La Religione degli Hittiti* (Bologna, 1936) adlı kitabı, yazar (Güterbock'un vardığı hükme göre, "Hitt. Rel.," s. 109) yalnızca o dönemde sayıları az olan Hitit metni çevirilerine ulaşabilmiş olsa da, hâlâ yararlıdır.

Ayrıca bkz. E. Laroche, *Recherches sur les noms des dieux hittites* (Paris, 1947); aynı yazar, "Teššub, Hebat et leur cour," *Journal of Cuneiform Studies*, II, 1948, s. 113-136; aynı yazar, "Le panthéon de Yazilikaya," aynı dergi, VI, 1952, s. 115-123.

Hitit tanrılarının ve mitlerinin özet bir anlatımı için, krş. Einar von Schuler, *WdM*, I, s. 172-176 (tanrılar ve tanrıçalar), 196-201 (güneş tanrıları), 208-213 (fırtına tanrıları).

Kralın dinsel rolü hakkında, bkz. O. R. Gurney, "Hittite Kingship," S. H. Hooke (ed.), *Myth, Ritual and Kingship* içinde, (Oxford, 1958), s. 105-121.

Ritüeller hakkında, bkz. B. Schwartz, "The Hittite and Luwian Ritual of Zarpiya of Kizzuwatna," *JAOS*, 58, 1938, s. 334-353; M. Vieyra, "Rites de purification hittites," *RHR*, 119, 1939, s. 121-153; H. Otten, *Hethitische Totenrituale* (Berlin, 1958). Yeni Yıl bayramı (*purulli*) hakkında, bkz. Volkert Haas, *Der Kult von Nerik: Ein Beitrag zur hethitischen Religiongeschichte* (Roma, 1970), s. 43 vd.

Orduya, bir bozgunun ardından yapılan arınma ritüeli arkaikliğiyle dikkat çeker; bir insanın, bir tekenin, küçük bir köpeğin ve bir domuz yavrusunun kurban edilmesini içerir. Bu kurbanlar ikiye kesilir ve ordu bu yarım parçaların arasından geçer. Krş. O. Masson, "A pro-

pos d'un rituel hittite pour la lustration d'une armée," *RHR*, 137, 1950, s. 5-25; Gurney, *The Hittites*, s. 151. Yahve'nin İbrahim'le anlaşma yaparken istediği kurbanla benzerliğe dikkat çekilmiştir (Tekvin 15:9-18). Kurbanların iki yarısı arasından ritüel geçişe birçok halkta rastlanmaktadır; bkz. Frazer, *Folklore in the Old Testament* (Londra, 1919), I, s. 393-425; ayrıca krş. T. Gaster, *Myth, Legend and Custom in the Old Testament* (New York, 1969), kaynakça ekleri için s. 363 vd. Bu kaynakçaya şu çalışmaların da eklenmesi gerekir: J. Henninger, "Was bedeutet die rituelle Teilung eines Tieres in zwei Hälften?" *Biblica* 34, 1953, s. 344-353; Ad. E. Jensen, "Beziehungen zwischen dem Alten Testament und der nilotischen Kultur in Afrika," S. Diamond (ed.), *Culture in History* içinde, (New York, 1960); s. 449-466. Dua hakkında, bkz. O. R. Gurney, *Hittite Prayers* (1940) ve E. Laroche'un belirlemeleri, "La prière hittite: vocabulaire et typologie" (*Annuaire, Ecole Pratique des Hautes Etudes, V. Section*, c. LXXII, 1964-65, s. 3-29).

§ 44. H. Otten, *Die Ueberlieferungen des Telepinu-Mythus (Mitt. d. Vorderasiatischaegyptischen Gesellschaft*, 46, I, Leipzig, 1943) adlı eserinde mitin çeşitli versiyonlarını çözümlemiştir. Karşılaştırmalı yorum için, T. Gaster, *Thespis* (gözden geçirilmiş ikinci baskı, New York, 1961), s. 295 vd. Ayrıca bkz. Güterbock'un çözümlemesi: "Gedanken über das Werden des Gottes Telipinu," *Festschrift Johannes Friedrich* (Heidelberg, 1959), s. 207-211; aynı yazar, "Hittite Mythology," s. 144-148.

Baş kahramanın fırtına tanrısı olduğu versiyona göre, büyük güneş tanrısı "bin tanrı"yı şölene davet eder, ama yiyip içmelerine karşın, tanrıların ne açlıkları ne de susuzlukları geçer. İlk habercilerin uğradığı başarısızlığın ardından, fırtına tanrısının babası kendi babasını aramaya gider ve "tohumların çürüyüp, her şeyin kuruması"na yol açacak bir günahı kimin işlediğini sorar. Büyük baba cevap verir: "Senin dışında kimse günah işlemedi!" (Güterbock, "Hittite Mythology," s. 145-146).

Gaster, Telepinu'ya ve bereket tanrılarına ilişkin mitsel-ritüel senaryolarındaki birçok ortak unsuru ortaya çıkardı; krş. *Thespis*, s. 304 vd.

§ 45. Illuyanka hakkında, bkz. son olarak çıkan, A. Goetzei, *Kleinasien*, s. 139 vd ve E. V. Schuler, *WdM*, I, s. 177-178.

Miti nakleden metnin başında şöyle bir giriş vardır: "Nerik (kentinin) fırtına tanrısının kutsal adamı (= rahibi) Kellas'ın sözleri şöyledir: Aşağıdakiler, göğün fırtına tanrısının *purulli* bayramında söylenmesi gerekenlerdir: Sözleri söylemenin zamanı geldiğinde (yani bayramın kutlanacağı anda): 'Ülke gelişsin ve zenginleşsin, ülke korunsun ve eğer ülke gelişir ve zenginleşirse, *purulli* bayramı kutlanır' " (çev. M. Vieyra, "Les religions d'Anatolie," s. 288; krş. Goetze, *ANET*, s. 125).

Karşılaştırmalı yorum için, Gaster, *Thespis*, s. 256 vd.

§ 46. Kumarbi hakkında, bkz. H. G. Güterbock, "The Hittite version of the Hurrian Kumarbi Myths: Oriental Forerunners of Hesiod," *American Journal of Archaeology*, 52, 1948, s. 123-

124; aynı yazar, "Hittite Mythology," s. 155-172; H. Otten, *Mythen vom Gotte Kumarbi* (Berlin, 1950); P. Meriggi, "I miti di Kumarbi, il Kronos Hurrico," *Athenaeum*, özel sayı 31 (Pavia, 1953), s. 101-115; C. Scott Littleton, "The 'Kingship in Heaven' Theme" (Jaan Puhvel (ed.), *Myth and Law Among the Indo-Europeans*, Univ. of California Press, 1970, s. 83-121), s. 93-100.

Ullikummi hakkında, bkz. H. G. Güterbock, *The Song of Ullikummi* (New Haven, 1952).

H. Baumann, *Das doppelte Geschlecht* (Berlin, 1955) adlı zengin ama karışık kitabında, megalit gelenekler, çift cinsiyetlilik ve gökle yerin ayrılmasına ilişkin kozmogoni izleği arasındaki ilişkileri doğru görmüştür.

Topraktan doğan insanlar miti hakkında, krş. *Dinler Tarihine Giriş*, s. 239'daki kaynakça. Bu izleğe özellikle de Kafkasya'da çok bol rastlanmaktadır; krş. A. von Löwis of Menar, "Nordkaukasische Steingeburtsagen," *ARW*, XIII, 1901, s. 509-524. Tanrısal varlıkların bir *petra genetrix*'ten (= Ulu Tanrıça= *matrix mundi*) doğuşunu nakleden mitler hakkında, krş. R. Eisler, *Weltmantel und Himmelszelt* (Münih, 1910), II, s. 411, 727 vd; M. Eliade, *Forgerons et Alchimistes*, s. 44 vd, 191.

§ 47. Byblos'lu Philon'un *Historian tes Phoinikes* [*Fenike Tarihi*] adlı eserinin dine ilişkin parçaları Carl Clemen tarafından çevrildi ve yorumlandı; *Die phönikische Religion nach Philo von Byblos* (Leipzig, 1939). W. G. Lambert'in yayımladığı ve çevirdiği bir çiviyazısı metni beş tanrı kuşağının birbirlerini kanlı bir biçimde izlemesini betimler; oğullar babalarını ve annelerini öldürür, anneleri ve kız kardeşleriyle evlenir ve sırayla egemenliği gaspederler. Bu metinde Hesiodos'un *Theogonia*'sıyla bazı benzerlikler fark edilmiştir; krş. W. G. Lambert ve P. Walcot, "A New Babylonian Theogony and Hesiod," *Kadmos*, 4, 1965, s. 64-72; ayrıca bkz. C. Scott Littleton, *a.g.y.*, s. 112-114.

Stig Wikander tanrı kuşaklarıyla ilgili Hitit ve Yunan mitlerinin İran'daki bir koşutunu gün ışığına çıkartmıştır. Kaynak yakın tarihlidir (Firdevsî'nin 976'ya doğru yazdığı *Şehnâme*), ama kahramanlar –*Cemşid*, *Dahhak*, *Feridun*– mitolojik *Yima*, *Azi*, *Dahâka*, *Thraētaona* kişiliklerinin bir anlamda "tarihselleştirilmiş" versiyonlarını sunmaktadır. Sonuç olarak "tanrısal egemenlik" miti Hint-Avrupa geleneğinin bütünleyici bir parçası olarak kabul edilebilir. (Krş. Stig Wikander, "Histoire des Ouranides," *Cahiers du Sud*, 36, 1952, s. 8-17). Ama diğer Hint-Avrupa halklarında bu mit bulgulanmamıştır. Scott Littleton, Babil anlatılarını (*Enuma Eliş* ve Lambert'in çevirdiği parça) tanrı kuşaklarıyla ilgili bütün mitlerin son kaynağı olarak görme eğilimindedir; krş. "The 'Kingship in Heaven' Theme," s. 109 vd.

§ 48. Filistin'in erken tunç çağından sonraki tarihi hakkında, bkz. P. Garelli, *Le Proche-Orient Asiatique des origines aux invasions des Peuples de la Mer*, Paris, 1969, s. 45 vd; B. Mazar, "The Middle Bronze Age in Palestine" (*Israel Exploration Journal* içinde [Kudüs], 18, 1968, s. 65-97); R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël, des origines à l'installation en Canaan*, Paris, 1971, s. 61-121 (mükemmel kaynakçalar).

Amoritler hakkında, bkz. S. Moscati, *I predecessori d'Israele. Studi sulle più antiche genti se-*

mitiche in Siria e Palestina (Roma, 1956); I. J. Gelb, "The Early History of the West Semitic Peoples," *Journal of Cuneiform Studies*, 15, 1961, s. 27-47; K. M. Kenyon, *Amorites and Canaanites*, Londra, 1966; R. de Vaux, *a.g.y.*, s. 64 vd.

Tel Hariri'de (eski Mari) yapılan kazılarda, Akkadçanın "eski Babil" lehçesinde yazılmış binlerce tablet gün ışığına çıkarılmıştır. Bu tabletler bazı tanrıların, öncelikle de Anat, Dagan, Addu'nun isimlerini vermektedir. Ama mitolojik metinler bulunamadığı için, temel dinsel inançları ve kavramları bilemiyoruz.

Amurru kavmine ismini veren tanrı olan Amurru, "(toprağı işlemek için) dizlerini bükmeyi bilmeyen, çiğ et yiyen, hayatı boyunca bir evi olmayan ve öldükten sonra gömülmeyen bir adamdır;" metni alıntılayan R. de Vaux, s. 64. Sonraki üç binyıl boyunca, Roma İmparatorluğu'ndan Çin'e kadar büyük kent uygarlıkları için tehlike oluşturan "barbarlar" (Cermenler, Avarlar, Hunlar, Moğollar, Tatarlar) hakkında benzer niteleme kalıpları kullanılacaktır.

Bu Amoritlerin, Kitabı Mukaddes'te söz edilen Amoritler ile hiçbir ilişkisi olmadığını belirtelim. "Kitabı Mukaddes, Filistin'in İsrail öncesi dönemindeki nüfusunun bir bölümü için Amurru adını kullanmıştır" (de Vaux, s. 68).

Kenan uygarlığı ve dini hakkında, bkz. J. Gray, *The Canaanites*, Londra, 1964; aynı yazar, *The Legacy of Canaan* (2. baskı, Leiden, 1965); Margaret S. Drower, *Ugarit* (= *Cambridge Ancient History*, c. II, böl. 21, b; 1968; mükemmel kaynakçalar); R. de Vaux, *a.g.y.*, s. 123 vd; Marvin H. Pope ve Wolfgang Rölling, "Die Mythologie der Ugariter und Phönizier," *WdM* içinde, I, s. 219-312; O. Eissfeldt, "Kanaanäisch-ugaritische Religion," *Handbuch der Orientalistik* içinde, VIII, 1, Leiden, 1964, s. 76-91; A. Jirku, *Der Mythus der Kanaanäer*, Bonn, 1966; J. C. de Moor, "The Semitic Pantheon of Ugarit" (*Ugarit-Forschungen* içinde, II, 1970, s. 187-228); H. Gese (H. Gese, Maria Höfner, K. Rudolph, *Die Religion Altsyriens, Altrabiens und der Mandäer* içinde, Stuttgart, 1970), s. 1-232; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge, Mass., 1973).

1965'e kadar basılan Ugarit metinleri C. H. Gordon tarafından çevrimyazı olarak yayımlandı: *Ugaritic Text-book*, Roma, 1965; krş. aynı yazar, *Ugaritic Literature. A Comprehensive Translation of the Poems and Prose Texts*, Roma, 1949; aynı yazar, "Canaanite Mythology," S. N. Kramer (ed.), *Mythologies of the Ancient World* içinde, s. 183-215. Başvurulan diğer çeviriler: H. L. Ginsberg, "Ugaritic Myths, Epics and Legends," *ANET*, s. 129-155; G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh, 1956; A. Jirku, *Kanaanäische Mythen und Epen aus Ras Schamra-Ugarit*, Güttersloh, 1962; A. Caquot ve M. Sznycer, "Textes Ougaritiques" (R. Labat (ed.), *Les Religions du Proche Orient. Textes et traductions sacrés babyloniens, ougaritiques, hittites* içinde, Paris, 1970, s. 350-458).

Ugarit dini ve mitolojisi üzerine hatırı sayılır bir edebiyat mevcuttur. Bu konudaki temel kaynakça şu eserlerde kaydedilmiştir: M. H. Pope ve W. Rölling, *a.g.e.*; H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel. Its Forms and Meaning*, Londra, 1967, s. 11 vd; Georg Fohrer, *History of Israelite Religion* (1968, İng. çev., New York, 1972), s. 42-43; R. de Vaux, *a.g.y.*, s. 136 vd.

El ve panteondaki rolü hakkında, bkz.: O. Eissfeldt, *El im ugaritischen Pantheon*, Leipzig,

1951; M. Pope, *El in the Ugaritic Texts,* Leiden, 1955; Ulf Oldenburg, *The Conflict Between El and Ba'al in Canaanite Religion,* Leiden, 1969, özellikle s. 15-45, 101-120, 164-170. Şimdi bkz. F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic,* s. 20 vd (Oldenburg'un tezinin eleştirisi, dipnot 51).

Ayrıca krş. C. F. A. Schaeffer, *The Cuneiform Texts of Ras-Shamra-Ugarit,* Londra, 1939, s. 60 vd; aynı yazar, "Nouveaux témoignages du culte de El et de Baal à Ras Shamra-Ugarit et ailleurs en Syrie-Palestine" (*Syria,* 43, 1966, s. 1-19): Kazılarda bulunan El simgesi boğa heykelcikleri. Tanrısal isim olarak *Il (el)* hakkında, bkz. J. J. M. Roberts, *The Earliest Semitic Pantheon* (Baltimore ve Londra, 1972), s. 31 vd. "Demek ki, Eski Akkadça Il isminin bu tanrı hakkında oluşturduğu imge, insanların mutluluğuyla ilgilenen ve özellikle de çocuk doğurma konularında etkin, yüce ama cana yakın bir tanrı portresidir. Bu niteleme, Sami Dünyası'nın geri kalanındaki El hakkında bildiklerimizle büyük ölçüde uyuşmaktadır" (*a.g.y.,* s. 34).

Dagan hakkında, bkz. Ed. Dhorme, "Les avatars du dieu Dagon," *RHR,* c. 138, 1950, s. 129-144; Net Oldenburg, *The Conflict....,* s. 47-57.

§ 49. Baal hakkında, bkz. Arvid S. Kapelrud, *Baal in the Ras Shamra Texts,* Kopenhag, 1952; Hassan S. Haddad, *Baal-Hadad: A Study of the Syrian Storm-God* (yayımlanmamış tez, Chicago Üniversitesi, 1960); U. Cassuto, "Baal and Mot in the Ugaritic Texts," *Israel Exploration Journal,* 12, 1962, s. 77-86; W. Schmidt, "Baals Tod und Auferstehung," *ZRGG,* 15, 1963, s. 1-13; Ulf Oldenburg, *The Conflict....,* s. 57-100, 122-142, 176-177; M. Pope ve W. Rölling, *WdM* içinde, I, s. 253-269 (belli başlı metin çevirileri ve yorumları, kaynakçayla birlikte, s. 268-269); J. C. de Moor, *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba'lu* (= *Alter Orient und Altes Testament,* 16), Neukirchen-Vluyn, 1971 ve özellikle F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic,* s. 112 vd (Baal ve Anat), 147 vd (Baal ve Yahve'nin tanrısal tezahürleri).

Baal'in Aşerat'ı kaçırmasının ardından ilk tanrı çiftinin ayrıldığı şu sahneden anlaşılmaktadır: Baal, bir saray istemek üzere Aşerat'ı El'in yanına gönderince, El "sevinçten sıçrar" ve sorar: "Tanrıları doğuran niye geldi?.... Yoksa El'e duyduğunuz aşk mı sizi tasalandırıyor?" Ama Aşerat onu küçük görerek yanıt verir: "Bizim Kralımız, Yargıcımız 'Al'iyān Baʿal'dir ve onun üstünde hiç kimse yoktur" (*Ugaritic Manual,* § 51; çev. Oldenburg, s. 118). Ancak daha sonra, Baal Aşerat'ın 77 oğlunu yok edince (*Ug. Man.,* § 75: Oldenburg, s. 119), tanrıça El'e yakınlaşır ve onu intikam almaya kışkırtır.

Yam, yılan biçimindeki ejderha (*tannin*) Lotan'a, Eski Ahit'in Leviathan'ına benzer. Krş. *Mezmur* 74:14 "Leviathan'ın başlarını ezdin." Yuhanna'nın Vahiyi'nde (12:3 vd) "yedi başlı, on boynuzlu, kızıl renkli büyük bir ejderha"dan söz edilir. Yam hakkında bkz. Gray, *a.g.y.,* s. 26 vd, 86 vd; Oldenburg, s. 32-34, 134-137 ve T. Gaster'ın karşılaştırmalı incelemesi, *Thespis,* s. 114 vd.

Koşar-ve-Hasis hakkında, bkz. Gaster'ın yorumları, *a.g.y.,* s. 161 vd.

§ 50. Tanrıça Anat hakkında, Baal'i işleyen eserler dışında, bkz. Arvid S. Kapelrud, *The Vi-*

olent Goddess Anat in the Ras Shamra Texts, Oslo, 1969; M. Pope, *WdM*, I, s. 235-241; Wolfgang Helck, *Betrachtungen zur grossen Göttin un den ihr verbundenen Gottheiten* (Münih ve Viyana, 1971), s. 151 vd, 200 vd.

Anat ve Durga arasındaki benzerlikler konusunda, krş. Walter Dostal, "Ein Beitrag zur Frage des religiösen Weltbildes des frühesten Bodenbauer Vorderasiens" (*Archiv für Völkerkunde*, XII, 1957, s. 54-109), s. 74 vd.

Anat'ın "yamyamlığı" (Baal'in cesedini yer) hakkında, bkz. Charles Virolleaud, "Un nouvel épisode du mythe ugaritique de Baal" (*Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1960, s. 180-186) ve Michael C. Astour'un gözlemleri, "Un texte d'Ugarit récemment découvert et ses rapports avec l'origine des cultes bacchiques grecs," *RHR*, c. 154, 1963, s. 1-15; aynı yazar, *Hellenosemitica* (Leiden, 1964; düzeltmeler ve ek notlarla yeni baskı, 1967), s. 170 vd; W. F. Albright, *Yahveh and the Gods of Canaan* (New York, 1968), s. 131 vd.

Anat-Aştarte ilişkileri hakkında, krş. J. J. M. Roberts, *The Earliest Semitic Pantheon*, s. 37 vd; Wolfgang Helck, *Betrachtungen*, s. 155 vd. Tanrıça Aştarte, Anat'ın gölgesi gibidir ve neredeyse hiçbir rol oynamaz. "Yeni bir mitolojik metin ona önemini iade etmiş ve savaşçı karakteriyle, adaletin ve hakkın koruyucusu rolünü vurgulamıştır" (R. de Vaux, *a.g.y.*, s. 145; Charles Virolleaud'nun yayımladığı bir metni, *Le Palais Royal d'Ugarit*, c. V ve W. Hermann'ın yorumunu, "Aštart," *Mitt. für Orientforschung*, 15, 1969, s. 6-55, kaynak olarak kullanmaktadır.)

Saray-tapınağın kozmolojik simgeselliği hakkında, bkz. M. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour* (yeni baskı, 1969), s. 17 vd; aynı yazar, "Centre du Monde, Temple, Maison" (*Le symbolisme cosmique des monuments religieux* içinde, Serie Orientale Roma, XIV, Roma, 1957, s. 57-82); Ananda Coomaraswamy, "The Symbolism of the Dome," *Indian Historical Quarterly*, 14, 1938, s. 1-56; Loren R. Fisher, "Creation at Ugarit and in the Old Testament," *Vetus Testamentum*, XV, 1965, s. 313-324; ayrıca krş. U. Cassuto, "Il palazzo di Ba'al nella tavola II AB di Ras Shamra," *Orientalia*, özel sayı 7, 1938, s. 265-290; A. S. Kapelrud, "Temple Building, a Task for Gods and Kings," *Orientalia*, 32 (1963), s. 56-62.

§ 51. Mot hakkında, bkz. son olarak çıkan Oldenburg, *a.g.y.*, s. 35-39; M. Pope, *W.d.M* içinde, I, s. 300-302; Cross, *a.g.y.*, s. 116 vd. Ayrıca krş. U. Cassuto, "Baal and Mot in the Ugaritic Texts," *Israel Exploration Journal*, 12, 1962, s. 77-86.

Athtar hakkında, krş. J. Gray, "The Desert God *Attr* in the Literature and Religion of Canaan," *JNES*, 8, 1949, s. 72-83; A. Caquot, "Le dieu Athtar et les textes de Ras Shamra," *Syria*, 35, 1958, s. 45-60; Oldenburg, *a.g.y.*, s. 39-45.

§ 52. Ugarit'teki Baal tapımı hakkında, bkz. Kapelrud, *Baal in the Ras Shamra Texts*, s. 18 vd; aynı yazar, *The Ras Shamra Discoveries and the Old Testament* (Norman, 1963); ayrıca krş. J. Gray, "Sacral Kingship in Ugarit," *Ugaritica* VI içinde (Paris, 1969), s. 289-302. Bereket tapımlarına özgü arkaik unsurlara çok sık rastlanmaktadır: taş falluslar, çıplak tanrıça imge-

leri, boğa biçimli Baal; bazı rahipler hayvan maskları ve boynuzlar takıyorlardı (krş. Schaeffer, *a.g.y.*, s. 64, Levha X, Şek. 2).

Çıkarılan günahların kefareti olarak erkekler ve kadınlar (ve kral ve kraliçe) tarafından yapılan kamusal kurban töreni hakkında, bkz. A. Caquot, "Un sacrifice expiatoire à Ras Shamra," *RHPR*, 42, 1962, s. 201-211.

R. de Vaux'nun da belirttiği gibi, *a.g.y.*, s. 146, Kenan ve İsrail kurbanlarının "ortak bir ritüeli vardı; örneğin Karmel Dağı'nda Baal peygamberleri ve İlyas yakmalık kurbanı aynı biçimde hazırlarlar, 1. Krallar, 18."

Kenan tapımı hakkında, bkz. son olarak çıkan, Fohrer, *History of Israelite Religion*, s. 57 vd, yakın tarihli kaynakça bilgilerini içermektedir.

Yahve ile Baal arasındaki çatışma hakkında, bkz. daha aşağıda kaydedilmiş kaynakça, § 60.

Keret ve Agat-Danel manzum destanları ve onların Yunanca koşutları hakkında, krş. Cyrus A. Gordon, *The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations* (New York, 1965), s. 128 vd (Yazar Keret destanını "Troya'lı Helena motifinin bilinen en eski örneği" olarak kabul etmektedir; Hint-Avrupa kökenli bu motif Hindistan ve Yunanistan'da bulgulanmıştır, ama Mezopotamya ve Mısır'da bilinmemektedir; s. 132 vd). Bu sorun hakkında, ayrıca bkz. Michael C. Astour, *Hellenosemitica* (2. baskı, 1967), bu yazar Suriye-Filistin dünyasıyla Yunan dünyası arasındaki karşılıklı alışverişleri ve benzerlikleri, coğrafi koşullar ve onların kendilerine özgü siyasi mizaçlarıyla açıklamaktadır: "Her iki alan da kırılmış, coğrafi açıdan parçalanmış, merkezi bir ekseni olmayan topraklardı. Bu da benzer devlet oluşumlarına ve iç düzenlere yol açtı ... Yunan ve Batı Sami dünyaları, dışarıdan gelen bir imparatorluk tarafından fethedilmedikleri sürece birleşme ve merkezileşme yetisinden yoksun, küçük devletlerden oluşan ortak bir çember oluşturdular" (s. 358-359).



VII. BÖLÜM

"İSRAİL ÇOCUKKEN..."



53. Tekvin'in İlk İki Bölümü— İsrail dini tam anlamıyla kitaplı bir dindir. Bu yazılı külliyat, kuşkusuz oldukça eski sözel gelenekleri temsil eden çeşitli yaşlarda ve yönelimlerde metinlerden oluşmakla birlikte; söz konusu gelenekler, yüzyıllar boyunca ve farklı ortamlarda yeniden yorumlanmış, düzeltilmiş ve kâğıda dökülmüştür.[1] Modern yazarlar İsrail dininin tarihini İbrahim peygamberle başlatırlar. Gerçekten de geleneğe göre, İsrailoğullarının atası olmak ve Kenan ülkesini sahiplenmek üzere Tanrı tarafından seçilen kişi odur. Ama Tekvin'in ilk onbir bölümü, yaratılıştan tufana ve Babil Kulesi'ne kadar, İbrahim'in seçilmesinden önceki mucizevi olayları anlatırlar. Bu bölümlerin yazımının, Pentatök'deki diğer birçok metnin yazımından daha yakın tarihli olduğu bilinmektedir. Diğer yandan en önemliler arasında sayılabilecek bazı yazarlar, kozmogoni ve köken mitlerinin (insanın yaratılışı, ölümün kökeni vb) İsrail'in dinsel bilincinde ikincil bir rol oynadığını ileri sürmüşlerdir. Özetle söyledikleri, İbranilerin ilk başlangıcın mitolojik ve masalsı olaylarını anlatan kökenlerin tarihinden çok, "kutsal tarih"le, yani Tanrı'yla ilişkileriyle ilgilendikleridir.

Bu, belli bir dönemden itibaren ve özellikle de belli bir dinsel seçkinler grubu için doğru olabilir. Ama buradan hareketle, bütün arkaik toplumları heyecanlandıran kozmogoni, insanın yaratılışı, ölümün kökeni ve bazı diğer yüce olaylar gibi sorunlara İsraillilerin atalarının ilgisiz kaldıkları sonucuna varmak için bir neden yoktur. Günümüzde, "reformlar"dan 2500 yıl sonra bile, Tekvin'in ilk bölümleri İbrahim peygamberin mirasçılarının hayal gücünü ve dinsel düşüncesini

---

[1] Pentatök'ün, yani Kitabı Mukaddes'in ilk beş kitabının (Tora) kaynakları ve yazımı, gündeme hatırı sayılır sorunlar getirmiştir. Bizim konumuz açısından, kaynakların şu terimlerle belirtildiğini hatırlatmak yeterli olacaktır: *Yahveci* kaynak, çünkü bu en eski kaynak (MÖ X. veya IX. yüzyıl) Tanrı'ya Yahve adını verir; *Elohimci* kaynak (biraz daha yakın tarihlidir; "Tanrı"yı Elohim olarak adlandırır); *Ruhban* kaynağı (en yakın tarihlisidir; rahiplerin eseri olan bu kaynak, tapım ve Yasa üzerinde durur) ve *Tesniyeci* kaynak (bu kaynak yalnızca *Tesniye* kitabında bulunur). Bununla birlikte çağdaş Eski Ahit eleştirileri açısından, metin çözümlemesinin daha karmaşık ve ayrıntılı olduğunu ekleyelim. Aksini belirtmedikçe, alıntıları Kudüs Kitabı Mukaddesi'nden yapıyoruz.

beslemeyi sürdürmektedir. Bu nedenle biz modern çağ öncesi geleneği izleyerek, anlatımımıza Tekvin'in ilk bölümleriyle başlıyoruz. Bunların daha geç tarihlerde yazılmış olmaları bir sorun çıkarmaz; çünkü içerik arkaiktir ve aslında İbrahim destanından daha eski anlayışları yansıtmaktadır.

Tekvin şu meşhur bölümle açılır: "Başlangıçta Tanrı (Elohim) göğü ve yeri yarattı. Yer boştu, yeryüzü şekilleri yoktu; engin, karanlıklarla kaplıydı. Tanrı'nın Ruhu suların üzerinde dalgalanıyordu" (1:1-2). Üzerinde yaratıcı bir tanrının süzüldüğü ilk okyanus, çok arkaik bir imgedir.[2] Bununla birlikte ve herhalde Tevrat metninin yazarı *Enuma Eliş*'te anlatılan mitten habersiz olmasa da, dipsiz suların üzerinde uçan tanrı izleğine Mezopotamya kozmogonisinde rastlanmaz (aslında ilk okyanus İbranicede *tehôm* sözcüğüyle ifade edilir ve bu sözcük etimolojik açıdan Babil dilindeki *tiâmat*'la aynı kökten gelmektedir). Gerçek anlamda yaratılış, yani "kaos"a (*tôhû vâ bôhû*) düzen verilmesi Tanrı kelamının gücüyle gerçekleştirilir. Tanrı, "ışık olsun" dedi ve ışık oldu (1:3). Ve yaratılışın birbirini izleyen aşamaları hep Tanrı'nın sözleriyle gerçekleştirilir. "Su kaosu" kişileştirilmez (krş. Tiamat) ve bunun sonucunda kozmogoniyle ilgili bir kavgada "yenilmesi" gerekmez.

Bu Tevrat anlatısı özgül bir yapı gösterir: 1) Söz'le[3] 2) "iyi" bir dünyanın ve 3) "iyi" ve Tanrı'nın kutsadığı bir hayatın (hayvanlar ve bitkiler) yaratılması (1:10, 21, 31 vb); 4) kozmogoni işi son olarak insanın yaratılışıyla taçlanır. Altıncı ve son günde Tanrı der ki: "İnsanı kendi suretimizde, kendimize benzer yaratalım. Denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, evcil hayvanlara, sürüngenlere, yeryüzünün tümüne egemen olsun," vb (1:26). Hiçbir olağanüstü başarı (Marduk-Tiamat türünde bir dövüş),[4] kozmogonide veya antropogonide hiçbir "kötümser" unsur (dünyanın şeytani bir ilk varlıktan –Tiamat– hareketle oluşması, insanın başiblis Kingu'nun kanından şekillendirilmesi) görülmez. Dünya "iyi"dir ve insan

---

2 Birçok sözlü gelenekte yaratıcı, bir kuş biçiminde hayal edilmiştir. Ama ilk simgenin "katılaşma"sı söz konusudur: Tanrısal ruh su kütlesini aşmıştır, hareket etmekte özgürdür; dolayısıyla bir kuş gibi "uçar." "Kuş"un arkaik ruh imgelerinden biri olduğunu hatırlatalım.

3 Tanrıların yaratıcı sözüne başka geleneklerde de, yalnızca Mısır teolojisinde değil Polinezyalılarda da rastlandığını ekleyelim. Krş. Eliade, *Aspects du mythe*, s. 44 vd.

4 Ama ejderha (*tannin*) veya Rahab ya da Leviathan denen yılan biçiminde bir canavara karşı kazanılan zafere değinen ve hem Mezopotamya, hem de Kenan geleneklerini hatırlatan başka metinler de vardır (krş. örneğin Mezmurlar 74:13 vd; Eyüb 26:12 vd).

imago dei'dir (Tanrı'nın suretidir); yaratıcısı ve mükemmel örneği gibi o da cennette oturur. Bununla birlikte, Tekvin'in fazla gecikmeden altını çizeceği gibi, hayat Tanrı tarafından kutsanmış olmasına karşın zahmetlidir ve insanlar artık cennette yaşamamaktadır. Ama bütün bunlar atalarımızın bir dizi hata ve günahının sonucudur. İnsanın varoluş koşullarını onlar değiştirmiştir. Başyapıtının geçirdiği bu bozulmada Tanrı'nın hiçbir sorumluluğu yoktur. Upanişadlar sonrası Hint düşüncesinde de görüldüğü gibi, insan, daha doğru bir ifadeyle insan türü *kendi davranışlarının sonucudur.*

Yahveci bir başka anlatı (2:5 vd) daha eskidir ve yukarıda özetlediğimiz ruhban metninden açık bir biçimde farklıdır. Artık göğün ve yerin yaratılması değil, Tanrı'nın (Yahve) yerden kabaran bir suyla verimli kıldığı bir çöl söz konusudur. Yahve insanı (*âdâm*) balçıktan şekillendirmiş ve "burnuna yaşam soluğunu" üfleyerek can vermiştir. Sonra Yahve "Aden'de bir bahçe dikmiş," "iyi meyve veren, güzel ağaçlar"ın her türünü yetiştirmiş (2:8 vd) ve bu bahçeye "baksın ve işlesin diye" insanı oraya yerleştirmiştir (2:15). Daha sonra Yahve hayvanları ve kuşları yine topraktan yoğurdu, onları Âdem'in yanına getirdi ve Âdem onlara isim verdi.[5] Sonunda Yahve Âdem'i uyuttu ve onun bir kaburga kemiğinden Havva (İbranice *havvâh* etimolojik açıdan "hayat" anlamına gelen kelimeyle aynı kökten türemiştir) adını alan kadını biçimlendirdi.

Yorumcular, daha basit olan Yahveci anlatının "biçimler" dünyasının karşısına "su kaosu"nu değil, çölü ve hayatla bitkilerin büyümesinin karşısına da kuraklığı koyduğuna dikkat çekerler. O halde bu köken mitinin bir çöl bölgesinde doğmuş olması akla yatkın görünmektedir. İlk insanın balçıktan yaratılmasına gelince, daha önce de gördüğümüz gibi (§ 17), bu Sümer'de bilinen bir izlektir. Benzer mitler, eski Mısır ve Yunanistan'dan "ilkel" halklara kadar dünyanın aşağı yukarı her yerinde bulgulanmıştır. Temel düşünce aynı görünmektedir: İnsan bir hammaddeden (toprak, tahta, kemik) biçimlendirilir ve yaratıcının soluğu ona can verir. Birçok örnekte yaratıcısıyla aynı biçimdedir. Başka bir deyişle, bir Sümer mitiyle ilgili olarak belirttiğimiz gibi, insan "biçimi" ve "canı"yla bir anlamda yaratıcısının varoluş halini paylaşır. "Madde"ye ait olan yalnızca bedenidir.[6]

---

5 Burada arkaik ontoloji anlayışına özgü bir nitelik söz konusudur: Hayvanlar ve bitkiler ancak kendilerine birer isim verildiği andan itibaren gerçekten varolmaya başlamaktadır (krş. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, s. 255'te bir Avustralya kabilesi örneği).

6 Birçok gelenekte, ölünce "ruh"un göksel yaratıcısının yanına döndüğünü ve bedenin yere (toprağa) geri verildiğini ekleyelim. Ama insan yapısıyla ilişkili bu "düalizmin," Tevrat

Kadının Âdem'den alınan bir kaburga kemiğinden yaratılması, ilk insanın erdişiliğini belirten bir özellik olarak yorumlanabilir. Bazı *midraş*'ların aktardıkları dahil, başka geleneklerde de benzer anlayışlar bulgulanmıştır. Erdişi insan miti oldukça yaygın bir inancı yansıtmaktadır: Mitolojik atada tanımlanan insan mükemmeliyeti, aynı zamanda bir *bütünlük* olan birliği kapsamaktadır. Bazı Gnostik ve Hermesçi spekülasyonları tartışırken, çift cinsiyetliliğin önemi hakkında bir karara varabileceğiz. Erdişi insanın ilk örneğinin, birçok kültürün paylaştığı bir kavram olan tanrısal çift cinsiyetlilik olduğunu belirtelim.[7]

54. Kayıp Cennet. Kabil ve Habil— Dört kola ayrılan ve yerin dört bölgesine hayatı taşıyan nehriyle, Âdem'in bakması ve ekip büyütmesi gereken ağaçlarıyla cennet bahçesi, Mezopotamya imgelemini çağrıştırmaktadır. Tevrat anlatısı bu örnekte de belli bir Babil geleneğinden yararlanmış olabilir. Ama ilk insanın yaşadığı ilk cennet miti ve insanların zor erişebildiği "cennet gibi" bir yer miti Fırat ve Akdeniz'in dışında da biliniyordu. Bütün "cennet"ler gibi, Aden[8] de dünyanın merkezinde, dört kollu nehrin çıktığı yerde bulunur. Bahçenin ortasında hayat ağacı ve iyiyle kötüyü bilme ağacı yükseliyordu (2:9). Yahve insana şu buyruğu verdi: "Bahçede istediğin ağacın meyvesini yiyebilirsin. Ama iyiyle kötüyü bilme ağacından yeme; çünkü ondan yediğin gün kesinlikle ölürsün." (2:16-17). Bu yasaklamada başka hiçbir yerde bilinmeyen bir düşünce ortaya çıkıyor: *Bilginin varoluşsal değeri*. Başka bir ifadeyle, *bilme* insan varoluşunun yapısını kökten değiştirebilir.

Bununla birlikte yılan Havva'nın aklını çelmeyi başarır. Ona "Kesinlikle öl-

---

yazarları ve Yakındoğu'da onların çağdaşı olan insanların çoğu tarafından reddedilmiştir. Yeni antropolojik kavrayışlar ancak oldukça geç tarihlerde daha cüretkâr bir çözüm önerecektir.

[7] Tanrıların çift cinsiyetliliği zıt çiftlerin birliğiyle ifade edilen çok sayıdaki "bütünlük/birlik" formülünden biridir: dişi-erkek, görünür-görünmez, gök-yer, ışık-karanlık, aynı zamanda iyilik-kötülük, yaratma-yok etme vb. Zıtlardan oluşan bu çiftler üzerine düşünce yürütülmesi çeşitli dinleri, hem tanrısallığın çelişkili varoluş durumu, hem de insanlık durumuna yeniden değer yüklenmesiyle ilgili cüretkâr sonuçlara götürmüştür.

[8] Sözcük İbraniler tarafından "zevk" anlamına gelen '*eden*'le ilişkilendirilmiştir. İran kökenli *pairi-daeza* (cennet) terimi daha geç dönemde ortaya çıkmıştır. Özellikle Yakındoğu ve Ege dünyasının yakından bildiği koşut imgelerde bir Hayat Ağacının ve can veren bir kaynağın yanında duran bir Ulu Tanrıça veya canavarlar ve griffonlar tarafından korunan bir Hayat Ağacı görülür; krş. Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, § 104-108.

mezsiniz!" der, "çünkü Tanrı biliyor ki, o ağacın meyvesini yediğinizde gözleriniz açılacak, iyiyle kötüyü bilerek tanrılar (Türkçe çeviride "Tanrı") gibi olacaksınız." (3:4-5). Oldukça gizemli olan bu bölüm sayısız yoruma kapı aralamıştır. Fonda görünenler iyi bilinen mitolojik bir simgeyi hatırlatmaktadır: çıplak tanrıça, mucizevi ağaç ve onun bekçisi yılan. Ama zaferi kazanıp hayat simgesini (mucizevi meyve, gençlik çeşmesi, hazine vb) ele geçiren bir kahraman yerine, Tevrat anlatısı Âdem'i yılanın kalleşliğinin saf kurbanı olarak sunar. Kısacası, Gılgamış'ınki gibi başarısız bir "ölümsüzleşme" girişimiyle karşı karşıyayız (§ 23); çünkü bir kez her şeyi bilip, "tanrılara" eşit olunca Âdem (Yahve'nin söz etmediği) Hayat Ağacını keşfedebilir ve ölümsüz olabilirdi. Metin açık ve kesin bir dille konuşur: "Tanrı Yahve dedi ki: 'Âdem iyiyle kötüyü bilmekle bizlerden biri gibi oldu! Artık hayat ağacına uzanıp meyve almasına, yiyip ölümsüz olmasına izin verilmemeli!'" (3:22). Ve Tanrı çifti cennetten kovup, yaşamak için çalışmaya mahkûm etti.

Biraz önce değindiğimiz senaryoya –çıplak tanrıça ve bir ejderha tarafından korunan mucizevi ağaç– dönecek olursak, Tekvin'in yılanı son tahlilde bir hayat veya gençlik simgesinin "bekçiliği" rolünü başarıyla yerine getirmiştir. Ama bu arkaik mit Tevrat anlatılarının yazarı tarafından kökten değiştirilmiştir. Âdem'in "erginleme sınavındaki başarısızlığı" yeniden yorumlanarak, fazlasıyla hak edilmiş bir ceza olarak sunulur: İtaatsizliği onun Lucifer'inkine benzer kibrini, Tanrı'ya benzeme isteğini ortaya çıkarıyordu. Bu, yaratılanın yaratıcısına karşı işleyebileceği en büyük günahtı. Bu "ilk günah"tı; bu kavram İbrani ve Hıristiyan teolojilerinde çok büyük sonuçlara yol açacaktı. Böyle bir "düşüş" görüşü, ancak Tanrı'nın "her şeye kadirliği" ve kıskançlığı etrafında odaklanan bir dinde kendini kabul ettirebilirdi. Bize aktarıldığı biçimiyle Tevrat anlatısı, Yahveci tektanrıcılığın giderek büyüyen otoritesini göstermektedir.[9]

Tekvin'in 4.-7. bölümlerini yazanlara göre, bu ilk günah cennetin yitirilmesine ve insanın varoluş durumunun dönüşmesine yol açmakla kalmadı, aynı zamanda insanlığın başına bela olan bütün felaketlerin de bir anlamda kaynağını oluşturdu. Havva "toprağı eken" Kabil'i ve "koyun çobanı" Habil'i doğurdu. İki kardeş şükranlarını göstermek için adaklarını –Kabil toprak ürünleri, Habil de sürüsünün ilk doğan yavrularını– sunduklarında Yahve Kabil'in değil, Habil'in adağı-

[9] "Düşüş" mitinin her zaman Tevrat'taki yorumuyla anlaşılmadığını da ekleyelim. Özellikle Helenistik çağdan itibaren ve Aydınlanma'ya kadar sayısız tefsirle daha gözü pek ve birçok kez daha özgün bir Âdem mitolojisi geliştirme yönünde denemeler yapıldı.

nı beğendi. Çok kızan Kabil "kardeşine saldırıp onu öldürdü" (4:8). O zaman Tanrı, "Artık döktüğün kardeş kanını içmek için ağzını açan toprağın laneti altındasın" dedi; "İşlediğin toprak bundan böyle sana ürün vermeyecek. Yeryüzünde aylak aylak dolaşacaksın" (4:11-12).

Bu bölümü çiftçilerle çobanlar arasındaki çatışmanın anlatımı ve çobanların örtülü bir biçimde övülmesi olarak da okumak mümkündür. Bununla birlikte Habil sözcüğü "çoban"ı ifade ederken, Kabil "demirci" anlamına gelir. Onların çatışması bazı hayvancılık toplumlarında kâh hor görülüp, kâh saygı gösterilen ama her zaman korkulan biri olan demircinin bu *çelişik değerler* yüklü durumunu yansıtır.[10] Daha önce de gördüğümüz gibi (§ 15), demirci "ateşin efendisi" olarak kabul edilir ve ürkütücü büyü güçlerini elinde bulundurur. Her ne olursa olsun, Tevrat anlatısı içinde korunmuş söylence, çoban-göçebelerin "sade ve arı" varoluşunun yüceltilmesini ve çiftçilerle kent sakinlerinin yerleşik hayatına karşı direnişi yansıtır. Kabil bir kent kurucusu olur (4:17) ve Kabil'in soyundan gelenlerden biri, "tunç ve demirden çeşitli kesici aletler yapan" bütün demircilerin atası olan Tuval-Kabil'dir (4:22). Demek ki ilk cinayet bir anlamda teknoloji ve kent uygarlığını kişiliğinde simgeleştiren adam tarafından işlenmiştir. Örtülü biçimde ifade edilen, bütün tekniklerin "büyü" kuşkusu taşıdığıdır.

55. Tufan'dan Önce ve Sonra— Kabil'in ve Âdem'in üçüncü oğlu Şit'in soylarını özetlemenin konumuz açısından bir yararı yok. Mezopotamya, Mısır ve Hindistan'da bulgulanan, ilk ataların inanılmayacak kadar uzun yaşayabilmesi geleneği uyarınca, Âdem Şit'in babası olduğunda 130 yaşındaydı ve 800 yıl sonra öldü (5:3 vd). Şit'in ve Kabil'in soyundan gelenlerin hepsi 800-900 yıl yaşadılar. İlginç bir olay tufan öncesi bu çağda öne çıkar: "Tanrı'nın oğulları" olan bazı ilahi varlıklar insanların kızlarıyla birleşir ve "eski çağ kahramanları" olan çocuklar doğar (6:1-4). Büyük olasılıkla "cennetten kovulmuş melekler" söz konusudur. Daha geç tarihli bir kitapta (Hanok 6-11) onların öyküsü ayrıntılarıyla anlatılacaktır, ama bu durum, söz konusu mitin daha önceden bilinmediğini göstermez. Nitekim eski Yunanistan ve Hindistan'da da benzer inançlara rastlanmaktadır: Bilinen zamanların başlamasından önce ("tarihin şafağında"), yani her kültürün kendine özgü kurumları yerleştirilmekteyken etkinlik gösteren "kahramanlar"ın, yarı-tanrısal kişiliklerin çağıdır bu. Tevrat anlatısına dönecek olursak, Tanrı insanların

[10] Krş. Eliade, *Forgerons et Alchimistes*, s. 89 vd.

yaşını 120 yılla sınırlamaya cennetten kovulan meleklerin ölümlülerin kızlarıyla bu birleşmelerinden sonra karar vermiştir. Bu mit izleklerinin (Kabil ve Habil, tufan öncesinin ilk peygamberleri, "Tanrı oğulları"nın yeryüzüne inişi, "kahramanlar"ın doğuşu) kökeni ne olursa olsun, Tevrat yazıcılarının bu mitleri, üstelik Yahve'ye bir sürü insana benzetici özellik yüklemelerine karşın, nihai Tekvin metninden çıkarmamaları anlamlıdır.

Bu çağın en önemli olayı tufandı. "Yahve baktı, yeryüzünde insanın yaptığı kötülük çok, aklı fikri hep kötülükte" (6:5). Tanrı insanı yarattığına pişman oldu ve onun türünü yok etmeye karar verdi. Yalnızca Nuh, karısı ve oğullarıyla (Sam, Ham ve Yafet) onların eşleri kurtulacaktı; çünkü "Nuh doğru bir insandı.... ve Tanrı yolunda yürüdü" (6:10). Nuh Yahve'nin kesin talimatlarını izleyerek gemisini inşa etti ve içini bütün hayvan türlerinin temsilcileriyle doldurdu. "Nuh altı yüz yaşındayken, o yılın ikinci ayının onyedinci günü enginlerin bütün kaynakları fışkırdı, göklerin kapakları açıldı. Yeryüzüne kırk gün kırk gece yağmur yağdı" (7:11-12). Sular çekildiğinde, gemi Ararat Dağı'na oturdu. Nuh gemiden çıktı ve bir kurban sundu. "Yahve bu güzel kokudan hoşnut oldu" ve yatışıp, bir daha asla "insanlar yüzünden yeryüzünü bir daha lanetlemeyeceğim" diye ant içti (8:21). Nuh'la ve onun soyundan gelenlerle bir antlaşma yaptı ve bu ahdin belirtisi Tanrı'nın gökkuşağı [Türkçe çeviride "yay"] oldu (9:13).

Tevrat anlatısı, Gılgamış destanında nakledilen tufanla bazı ortak noktalar gösterir. Tevrat metnini yazan kişi Mezopotamya versiyonunu biliyor olabilir veya daha yüksek bir olasılık, Ortadoğu'da tarihi hatırlanamayacak kadar eski zamanlardan beri korunmuş arkaik bir kaynağı kullanmıştır. Daha önce de belirttiğimiz gibi (§ 18) tufan mitleri çok yaygındır ve esas olarak aynı simgeselliği paylaşırlar: Yozlaşmış bir dünyayı ve insanlığı, onları yeniden yaratabilmek, yani başlangıçtaki bütünlüklerini yeniden kazandırmak için kökten yok etme gerekliliği. Ama bu döngüsel kozmolojik yaklaşım daha Sümer ve Akkad versiyonlarında değişmeye başlamıştır. Tevrat anlatısının yazıcısı, tufan felaketinin yeniden yorumlanmış bu halini bir kez daha ele alır ve yorumu daha ileri bir noktaya götürür: Onu "kutsal tarih"in bir bölümü konumuna yükseltir. Yahve insanın ahlakının bozulmasını cezalandırır ve felaketin kurbanlarına üzülmez (oysa Babil versiyonunda tanrılar kurbanlara üzülür: krş. Gılgamış destanı, tablet XI:116-25, 136-37). Yahve'nin ahlak temizliğine ve itaate verdiği önem, Musa'ya vahyedilecek "Yasa"nın ilk habercisidir. Diğer birçok mucizevi unsur gibi, tufan da sonradan çeşitli açılardan sürekli olarak yeniden yorumlanmış ve değerlendirilmiştir.

Nuh'un oğulları yeni bir insanlığın ataları oldular. O zamanlarda herkes aynı dili konuşuyordu. Ama bir gün insanlar "göklere erişecek bir kule" yapmaya karar verdiler (11:4). Bu son "şeytani" başarı oldu. Yahve "kentle kuleyi görmek için aşağı indi" ve anladı ki bundan böyle "düşündüklerini gerçekleştirecek, hiçbir engel tanımayacaklar"dı (11:5-6). O zaman dili karıştırdı ve insanlar artık birbirlerinin ne dediğini anlayamadılar. Daha sonra Yahve onları "bütün yeryüzüne" dağıttı "ve onlar da" o zamandan beri Babil diye bilinen "kentin yapımını durdurdular" (11:7-8).

Bu örnekte de, Yahveciliğin bakış açısından yeniden yorumlanmış eski bir mit izleğiyle karşı karşıyayız. Önce, bazı ayrıcalıklı varlıkların (atalar, kahramanlar, efsanevi krallar, şamanlar) bir ağaç, bir mızrak, bir ip veya oklardan oluşan bir zincir yardımıyla göğe çıktığını anlatan eski gelenek söz konusudur. Fakat somut olarak göğe çıkış, ilk başlangıçtaki mit çağının sonunda kesilmişti.[11] Başka mitler daha sonraları çeşitli yapılar aracılığıyla göğe tırmanma girişimlerinin uğradığı başarısızlıkları nakletmektedir. Tevrat yazıcısının, tarihi hatırlanamayacak kadar eski bu inançlardan haberi olup olmadığını bilmeye olanak yok. Ama her ne olursa olsun, benzer bir simgesellikle yüklü Babil zigguratlarına yabancı değildi. Gerçekten de zigguratın tabanının dünyanın göbek deliğinde, tepesinin de gökte olduğu kabul edilirdi. Kral ya da rahip bir zigguratın katlarını tırmanırken ritüel (yani simgesel) olarak göğe erişirdi. Ama Tevrat yazıcısının sözcüklerin gerisindeki anlama bakmadan ele aldığı bu inanç, ona göre hem basitleştiriciydi hem de kutsal değerlere bir saldırıydı: Bu nedenle kökten yeniden yorumlandı, daha doğru bir ifadeyle kutsallığından ve mit olma özelliğinden arındırıldı.

Şunu vurgulamakta yarar var: Miras kalmış ya da başka yerlerden alınmış arkaik malzemelerin seçilmesi, elenmesi ve değersizleştirilmesine yönelik uzun ve karmaşık bir çalışmaya karşın, Tekvin'in son yazıcıları geleneksel türde bütün bir mitolojiyi korumuşlardır: Tekvin, kozmogoni ve insanın yaratılışıyla başlar, ataların "cennet"teki varoluşuna değinir, "düşüş" (cennetten kovulma) dramını ve bunun insan kaderindeki kaçınılmaz sonuçlarını (ölümlülük, yaşamak için çalışma zorunluluğu vb) anlatır, ilk insanlığın giderek bozulduğunu ve bunun tufanın da haklı gerekçesini oluşturduğunu hatırlatır ve yine bir mucizevi olayla sona erer: Yeni bir "şeytani" tasarının sonucunda dil birliğinin kaybolması ve tufan

[11] Göğe yapılan bu yolculuğa günümüzde şamanlar "ruh olarak," yani esrik bir kendinden geçme içinde girişmektedir.

sonrası ikinci insanlığın yeryüzüne dağılması. Bu mitolojinin toplamı, tıpkı arkaik ve geleneksel kültürlerde olduğu gibi, bir "kutsal tarih" oluşturur: Dünyanın kökenini ve aynı zamanda insanlığın güncel durumunu açıklar. İbraniler açısından İbrahim'den sonra ve özellikle de Musa'yla birlikte bu "kutsal tarih" kuşkusuz örnek alınması gereken bir tarihe dönüşmüştü; ama bu durum Tekvin'in ilk onbir bölümünün mitolojik yapısını ve işlevini geçersiz kılmaz.

Birçok yazar, İsrail dininin hiçbir mit "icat etmediği" olgusu üzerinde durmuştur. Bununla birlikte, "icat etmek" terimi bir tinsel yaratım belirtisi olarak anlaşılıyorsa, tarihi hatırlanamayacak kadar eski mitolojik geleneklerin seçimi ve eleştirisi de yeni bir "mitin," başka bir deyişle dünyaya yönelik, yeni ve örnek oluşturabilecek bir dinsel bakışın ortaya çıkarılmasına eşdeğerdir. İsrail'in dinsel dehası Tanrı'nın seçilmiş halkla ilişkilerini o zamana dek bilinmeyen türde bir "kutsal tarih"e dönüştürmüştür. Görünürde yalnızca "milli" bir nitelik taşıyan bu "kutsal tarih," belli bir andan itibaren bütün insanlık için ders alınacak bir örnek olarak ortaya çıkar.

56. İlk Peygamberlerin Dini— Tekvin'in onikinci babı bizi yeni bir dinsel dünyaya sokar. Yahve[12] Avram'a şöyle der: "Ülkeni, akrabalarını, baba evini bırak, sana göstereceğim ülkeye git. Seni büyük bir millet yapacağım, seni kutsayacak, sana ün kazandıracağım, bereket kaynağı olacaksın. Seni kutsayanları kutsayacak, seni lanetleyeni lanetleyeceğim. Yeryüzündeki bütün halklar senin aracılığınla kutsanacak" (12:1-3).

Bugünkü biçimiyle bu metnin, anlattığı olaydan yüzyıllar sonra kaleme alındığı kesin olarak anlaşılmaktadır. Ama Avram'ın "seçilmesi"ndeki örtülü dinsel anlayış, MÖ II. binyılda Yakındoğu'da iyi bilinen inanç ve âdetlerin bir uzantısıdır. Tevrat anlatısını farklılaştıran, Tanrı'nın kişisel mesajı ve bunun sonuçlarıdır. Önceden kendisine başvurulmamasına karşın, Tanrı bir insana görünmekte ve ona inanılmaz vaatlerle birlikte bir dizi talep yöneltmektedir. Anlatıya göre, Avram ona itaat eder; daha sonra Tanrı, oğlu İshak'ı kurban etmesini istediğinde de itaat edecektir. Burada yeni türde bir dinsel deneyimle karşı karşıyayız: Musa'dan sonra anlaşıldığı biçimiyle "İbrahimî iman;" bu iman biçimi zaman içinde Yahudiliğe ve Hıristiyanlığa özgü dinsel deneyim haline gelecektir.

---

[12] Doğal olarak burada ve daha önce alıntılanmış bütün bölümlerde "Yahve" adının geçmesi bir anakronizmadır, çünkü bu isim daha geç bir tarihte vahiy biçiminde Musa'ya inecektir.

Bu söylenenler üzerine, İbrahim Keldaniler'in Ur şehrinden ayrıldı ve Mezopotamya'nın kuzeybatısındaki Harran'a geldi. Daha sonra güneye doğru göçtü ve bir süre Şekem'e yerleşti; daha sonra kervanlarını Filistin ile Mısır arasına götürdü (Tekvin 13:1-3). İbrahim'in öyküsü, oğlu İshak, torunu Yakup ve Yusuf'un serüvenleri İlk Peygamberler çağı denen dönemi oluşturur. Eleştirel bakış İlk Peygamberleri uzun süre efsanevi kişilikler olarak kabul etti. Ama yarım yüzyıldır, özellikle de arkeolojik buluşlar sayesinde, bazı yazarlar ilk peygamberlerle ilgili anlatıların tarihselliğini en azından kısmen kabul etme eğilimine girmişlerdir. Tabii bu söylediğimiz Tekvin'in 11.-50. bablarının "tarihsel belgeler" oluşturduğu anlamına gelmez kuşkusuz.

Konumuz açısından İbranilerin ataları olan *Âpiru*'ların eşek yetiştiren ve kervanlarla ticaret yapan kişiler mi,[13] yoksa yerleşikleşme sürecine girmiş koyun çobanları mı olduklarını bilmemiz çok da önemli değildir.[14] İlk Peygamberlerin âdetleriyle Yakındoğu'nun toplumsal ve hukuksal kurumları arasında belli benzerlikler bulunduğunu hatırlatmak yeterli olacaktır. İlk Peygamberlerin Mezopotamya'da kaldıkları süre içinde birçok mitolojik geleneği öğrenip uyarladıkları da kabul edilmektedir. İlk Peygamberlerin dini ise, "babanın tanrısı" tapımıyla ayırt edilir.[15] Bu tanrı, "babamın/babanın/babasının tanrısı" olarak tecelli eder veya ona bu şekilde başvurulur (Tekvin 31:5; vb). Bu türden diğer ifadeler bir özel isim içerirler, bu özel isimden önce kimi zaman "baba" sözcüğü de yer alır: "İbrahim'in tanrısı" (Tekvin 31:53), "baban İbrahim'in tanrısı" (26:24; vb), "İshak'ın tanrısı" (28:13), "atam İbrahim'in/babam İshak'ın tanrısı" (32:9 vb) veya "İbrahim, İshak ve Yakup'un tanrısı" (32:24 vb). Eski Doğuda bu ifadelerin koşut biçimlerine rastlanmaktadır.[16]

---

[13] Albright birçok çalışmasında bu savı ileri sürmüştür; bkz. son olarak çıkan *Yahweh and the Gods of Canaan*, s. 62-64 ve birçok yerde.

[14] Bu, başka yazarlarla birlikte R. de Vaux'nun savıdır, *Histoire ancienne d'Israël*, c. I, s. 220-222.

[15] Bu özgül niteliğe dikkati ilk çekme onuru Albrecht Alt'a aittir; bkz. *Der Gott der Väter* (1929).

[16] MÖ XIX. yüzyılda Kapadokya Asurluları "babamın tanrısı"nı (veya babanın/babasının tanrısı"nı) tanık gösterirler. Bkz. Ringgren'de alıntılanmış kaynaklar, *La religion d'Israël*, s. 32; Fohrer, *History of Israelite Religion*, s. 37; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, c. I, s. 257-258. Daha ayrıntılı bir yorum için krş. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, s. 12 vd.

"Babanın tanrısı" ilk başta en yakındaki atanın tanrısıdır ve oğullar da onu kabul eder. Tanrı kendini bu ataya göstererek bir tür akrabalığı doğrulamış olmaktadır. O bir tapınağa değil, eşlik ettiği ve koruduğu bir grup insana bağlı bir göçebe tanrısıdır. "Kendine inananlara vaatlerde bulunur."[17] Belki de daha eski olan diğer isimler, "İshak'ın korktuğu" diye çevrilen, ama aslında "İshak'ın atası"nı ifade eden *paḥad yiṣḥâk* ve "Yakup'un kalesi (veya koruyucusu)" anlamında *ᶜabhir yaᶜaqobh*'tur (Tekvin 31:42, 53).

Kenan ülkesine giren İlk Peygamberlerin karşısına tanrı El tapımı çıktı ve "babanın tanrısı" tapımı de sonunda onunla özdeşleştirildi.[18] Bu özümseme, iki tanrı türü arasında belli bir yapısal benzerlik bulunduğunu düşündürüyor. Her ne olursa olsun, bir kez El'le özdeşleştirildikten sonra, "babanın tanrısı" ailelerin ve kabilelerin tanrısı olarak sahip olamayacağı evrensel boyutu elde etti. Bu, İlk Peygamberlerin mirasını zenginleştiren bir sentezin tarih tarafından da doğrulanan ilk örneğidir. Ama örnekler bununla kalmayacaktır.

Birçok bölümde, çok kısa biçimde de olsa, İlk Peygamberlerin dinsel ibadetlerini nasıl yaptıkları betimlenmektedir. Ama bu bölümlerin bazıları anlattıkları olaylardan daha geç tarihli bir durumu yansıtmaktadır. Bu nedenle Tevrat'ta anlatılan ibadetleri; eski çoban kültürlerine, öncelikle de İslam öncesi Arap kültürlerine özgü ibadetlerle karşılaştırmak yararlı olacaktır. Tekvin'e göre, İlk Peygamberler kurban kesip adıyorlar, sunaklar yapıyorlar ve zeytinyağına buladıkları taşlar dikiyorlardı. Ama anlaşılan rahipsiz ve bazılarına göre sunak da kullanmadan, yalnızca kırsal hayata özgü kanlı kurban (*zebaḥ*) sunuluyordu: "Her adak sahibi sürüden aldığı kurbanını kendi kesiyordu; kurban yakılmıyor, kurbanı kesen ve ailesi tarafından topluca yeniyordu."[19]

---

[17] De Vaux, s. 261. "Vaat izleği Tekvin'de sık sık yinelenir. Çeşitli biçimlerde ortaya çıkar: istikbal veya toprak vaadi, veya her ikisi birden" a.y.

[18] İlk Peygamberlerin öykülerinde *ᶜel* eki ve bir isimden oluşan özel isimler sayılır: El Roi, (Gören El [Türkçe çeviride "Beni gören Tanrı"], Tekvin, 16:13); El Şaddai ("Dağ'ın El'i, 18:1 vd); El ᶜOlam ("Ölümsüz El," 21:33); El Beyt (31:13 vb). Krş. de Vaux, s. 262 vd; Ringgren, s. 33 vd; Cross, s. 44 vd.

[19] R. de Vaux, *a.g.y.*, s. 271. "Orta Arabistan'da kurban, tanrının varlığını simgeleyen dikilmiş bir taşın önünde kesiliyor, kanı taşın üzerine dökülüyor veya taşın dibine kazılmış bir çukura yayılıyordu. Bu tür kurbanlar özellikle göçmen Arapların ilkbaharın ilk ayında bereketi ve sürünün refahını sağlamak için kutladıkları bayramlarda sunuluyordu. Muhtemelen, İsrail'in yarı-göçebe çobanlar olan ataları da benzer bir bayram kutluyorlardı," a.y.

Dikili taşların *massebah* (mezbah) ilk anlamlarını çıkarmak kolay değildir, çünkü dinsel bağlamları farklı farklıdır. Bir taş yapılmış bir ahde tanıklık edebilir (Tekvin 31:45, 51-52), mezar yerine kullanılabilir (35:20) veya Yakub'un öyküsünde olduğu gibi teofaniye de işaret edebilir. Yakup başını bir taşa yaslamış *uyurken tepesi göğe erişen bir merdiven gördü ve "işte Yahve karşısında duruyordu"* ve ona bu ülkeyi vaat etti. Yakup uyandığında üzerine başını koyup uyuduğu taşı dikti ve o yere "Beytel," "Tanrı'nın evi" adını verdi (Tekvin 28:1-22). Dikili taşlar Kenanlıların tapımında da bir rol oynuyordu; bu nedenle daha sonra Yahvecilik tarafından mahkûm edildiler. Ama aynı âdet İslam öncesi Araplarda da vardı (krş. dipnot 19), bu nedenle İsrailoğullarının ataları tarafından da paylaşılmış olması akla yakın görünüyor.[20]

57. İbrahim, "İmanın Babası"— İsrail'in dinsel tarihinde hatırı sayılır bir rol oynamış iki ritüel, ahit kurbanı ve İshak'ın kurban ediliş öyküsüdür. İlki doğrudan Tanrı tarafından İbrahim'e bildirilmiştir (Tekvin 15:9 vd). Henüz doğurmamış bir inek, bir keçi ve bir koçun ikiye bölünmesinden oluşan bu ritüelin benzerlerine başka yerlerde de rastlanmaktadır (örneğin Hititlerde, krş. § 43). Ama belirleyici unsur, gece teofanisidir: "Güneş batıp karanlık çökünce, dumanlı bir mangalla alevli bir meşale göründü ve kesilen [ikiye bölünmüş] hayvan parçalarının arasından geçti" (15:17). "O gün" Tanrı "Avram'la bir ahit yaptı" (15:18). Bur ahit bir "sözleşme" değildir. Tanrı İbrahim'e hiçbir koşul dayatmamakta, yalnızca kendisi taahhüt vermektedir. Eski Ahit'te bir başka örneğine rastlanmayan bu ritüel Yeremya'nın zamanına kadar uygulanmıştır. Birçok yazar bu ritüelin İlk Peygamberler çağında bilindiği iddiasına karşı çıkmaktadır. Gerçi kurban töreni Yahveci bir çerçevede anlatılmıştır, ama teoloji açısından yeniden yorumlanışı onun ilkel niteliğini yok edememiştir.

Tekvin'de bir tek kurban töreni ayrıntısıyla betimlenmektedir: İshak'ın kurban ediliş öyküsü (22:1-19). Tanrı İbrahim'den oğlunu kendisine yakarak kurban etmesini (*'olah*) istemişti ve İbrahim tam onu kurban etmeye hazırlanıyordu ki, İshak'ın yerine bir koç indirildi. Bu bölüm sayısız tartışmaya yol açmıştır. Bu

---

[20] İlk Peygamberlerle ilgili anlatılar bazı kutsal ağaçlardan söz eder: örneğin More Meşesi (12:6) ve Mamre Meşesi (13:18 vb). İlk Peygamberlerin bu ağaçlarına tapınılması sonradan sıkıntı yaratmaya başladı ve bu tapım, "tepelerdeki, bol yapraklı her ağacın altındaki" (Tesniye 12:2) Kenan tapım yerlerinin mahkûm edilmesiyle birlikte yasaklandı.

arada *ʿolah* teriminin altı kez yinelendiğine dikkat çekilmiştir. Ancak bu kurban türü, kabileler kesin olarak yerleşikleştikten sonra, Kenanlılardan alınmış olmalıdır.[21] Ayrıca "geçmişin yüceltilmesi"nden de söz edildi. Bununla birlikte Tekvin'in bir sürü pis öykü de içerdiğini unutmamak gerek; bu da, yazıcıların *geleneklerin yüceltilmesinden çok, aslına sadık bir şekilde aktarılmasıyla* uğraştıklarını gösteriyor" (italikler bana ait).[22]

Kaynağı ne olursa olsun bu bölüm, "İbrahimî imanın" Eski Ahit'teki derin anlamını benzersiz bir güçle yansıtıyor. İbrahim oğlunu kurban etmeye hazırlanırken, zaferi kazanmak için büyük oğlunu kurban eden Moa kralı Meşa (II. Krallar 3:27) veya zafer kazanırsa dönüşte kendisini karşılamaya çıkacak ilk kişiyi, bunun kendi kızı, tek çocuğu olabileceğini düşünmeden, yakılan kurban olarak Yahve'ye sunmaya söz veren Yeftah gibi (Hâkimler 11:30 vd), kesin bir sonuç beklentisi de yoktur. İlk doğan çocuğun kurban edilmesi ritüeli de söz konusu değildir; zaten bu ritüel daha geç tarihlerde öğrenilmiş ve İsrailoğullarında hiçbir zaman yaygınlaşmamıştır. İbrahim kendisini Tanrı'sına "iman"la bağlı hissediyordu. Tanrı'nın ondan yapmasını istediği davranışın anlamını "kavramıyordu," halbuki ilk doğan bebeklerini bir tanrıya kurban edenler bu ritüelin anlamının ve büyüsel-dinsel gücünün tamamen farkındaydılar. Diğer yandan İbrahim kendi Tanrı'sının kutsallığından, mükemmelliğinden ve gücünün her şeye yeteceğinden asla şüphe duymuyordu. Dolayısıyla kendisinden beklenen davranışın bir evlat katli görünümünde olmasının tek nedeni, insan idrakinin güçsüzlüğüydü. Diğer bütün insanlar için bir cinayetten hiçbir farkı olmayan bu hareketin anlamını ve değerini yalnızca Tanrı biliyordu.

Burada, kutsalın diyalektiğinin özel bir örneğiyle karşı karşıyayız: "Kutsal olmayan," ilk yapısını koruyarak (*kutsal* bir taş yine de bir taş olarak kalıyor) "kutsal"a dönüşmekle kalmıyor, "kutsallaştırma" insan aklı tarafından idrak edilebilecek bir şey olmaktan da çıkıyor: Evlat katli (ilk doğan bebeklerini kurban edenlerde olduğu gibi) belirli bir sonucu hedefleyen bir ritüele dönüştürülmez. İbrahim bir ritüel yapmaz (çünkü hiçbir amacı yoktur ve davranışının anlamı bile

---

[21] De Vaux, Histoire ancienne d'Israël, s. 270: "Eski oldukları kuşku götürmeyen metinlerde (bu konuya) ilk değinmeler, Hâkimler çağına tarihlenmektedir."

[22] H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel*, s. 27. Aslında metinler Yakup'un oğullarının yaptıkları ibadet hakkında fazla bir bilgi vermez, ama onları onursuzlaştıran birçok öykü aktarılır; örneğin Şimeon ve Levi'nin Şekem şehrinde başlarından geçenler (Tekvin, 34) veya Yahuda ile Tamar'ın öyküsü (Tekvin, 38).

ona yabancıdır); diğer yandan "imanı" bir cinayet işlemediği konusunda ona güvence verir. İbrahim'in hareketinin "kutsallığı"ndan kuşku duymadığı, ama bu kutsallığın "niteliği anlaşılamaz," dolayısıyla bilinemez olduğu söylenebilir.

"Kutsal"ı bilebilme konusundaki bu olanaksızlık (çünkü "kutsal" tamamen "kutsal olmayan"la özdeşleşmiştir) üzerine geliştirilecek düşünce çabası hatırı sayılır sonuçlara yol açacaktır. İleride göreceğimiz gibi, "İbrahimî iman" Tapınağın ikinci kez yıkılması ve devletin yok olmasından sonra, Yahudi halkının trajik tarihlerinin bütün sınavlarına katlanmasını sağlayacaktır. Ve bazı Hıristiyan düşünürler de onların imanının paradoksal ve son tahlilde "tanınamaz" niteliğini, ancak çok geç tarihlerde, XIX. ve XX. yüzyıllarda, İbrahim örneği üzerine düşünce yürüterek yakalamışlardır. Kierkegaard, nişanlısının hayal edilmesi olanaksız bir biçimde kendisine geri verileceği umuduyla ondan vazgeçiyordu. Ve Léon Chestov gerçek iman için bir tek kesin kanı gerektiğini, bunun da "Tanrı için her şey mümkündür" olduğunu açıklarken, İbrahim'in deneyimini biraz daha basitleştirerek aktarmaktan başka bir şey yapmıyordu.

58. Musa ve Mısır'dan Çıkış— İsrail dininin başlangıç dönemleri, Tekvin'in 46.-50. bablarında, Çıkış'ta ve Sayılar kitabında anlatılmıştır. Çoğuna doğrudan Tanrı'nın yol açtığı bir dizi olay söz konusudur. En önemlilerini hatırlatalım: Yakup ve oğullarının Mısır'a yerleşmesi; birkaç yüzyıl sonra, İsrailoğullarının ilk doğan bebeklerinin öldürülmesini emreden bir firavunun başlattığı baskı; kardeşlerinden birini döven bir Mısırlı askeri öldürdükten sonra Musa'nın (katliamdan mucize eseri kurtulmuş ve firavunun sarayında yetiştirilmişti) başından geçenler, özellikle Midyan çölüne kaçışı, "alevli çalı"nın görünmesi (Yahve'yle ilk karşılaşması), Tanrı'nın ona halkını Mısır'dan çıkarma görevini vermesi ve Tanrı'nın adının Musa'ya bildirilmesi; firavunu boyun eğmeye zorlamak için Yahve'nin yol açtığı on felaket; İsrailoğullarının yola çıkışı ve Kızıldeniz'den geçişleri; onlara yol vermek için yarılan deniz sularının peşlerindeki Mısır savaş arabaları ve askerlerinin üzerine kapanması; Sina Dağı'nda Tanrı'nın görünmesi, Yahve'nin halkıyla yaptığı ahit ve vahyin içeriğini ve tapımı kapsayan buyrukların bunu izlemesi; son olarak, çölde kırk yıl boyunca yürüyüş, Musa'nın ölümü ve Yeşu komutasında Kenan ülkesinin fethi.

Eleştirmenler yüzyıldan uzun bir süredir, bu Tevrat anlatılarındaki "mitolojik" ve "folklorik" unsurlar ve tortular kütlesi içinden "gerçeğe benzeyen" ve do-

layısıyla "tarihsel" unsurları seçip ayırma uğraşı içindedir.[23] Ayrıca Mısırlıların, Kenanlıların ve diğer Yakındoğu halklarının siyasal, kültürel ve dinsel tarihine ilişkin dilbilimsel ve arkeolojik belgeler de kullanılmıştır. Bu tür belgelerin yardımıyla, Yakup'un Mısır'a yerleşmesinden (MÖ XVIII.-XVII. yüzyıl) "Çıkış" ve Kenan ülkesine giriş anlatılarında yankılarına rastlanan, birçok yazarın MÖ XII. yüzyıla tarihlendirdiği olaylara varıncaya dek farklı İbrani gruplarının tarihinin aydınlatılabileceği, kesinleştirilebileceği, hatta yeniden oluşturulabileceği umuluyordu.[24] Tevrat dışı belgeler, Çıkış'ı ve Kenan'ın fethini en azından kısmen tarihsel bir çerçeveye oturtmaya mutlaka katkıda bulunmuştur. Örneğin 19. Hanedandan bazı firavunların askeri ve siyasi durumlarına ilişkin bilgilere dayanarak, Mısır'dan çıkış için oldukça kesin tarihler önerilebilmiştir. Kazı sonuçlarını, öncelikle de bazı Kenan sitelerinin yıkılış tarihlerini dikkate alarak İsrailoğullarının Kenan'a girişlerinin evreleri saptanmıştır. Ama bu zamandizinsel çakışmaların ve karşılıklı bağıntıların çoğu hâlâ tartışmalıdır.

Az sayıda uzmanın görüş birliğine varabildiği bir tartışmada tavır almak bize düşmüyor. İsrail dini açısından birinci derecede önem taşıyan bazı olayları tarihsellik kapsamına sokma işleminin, umulduğu kadar, başarılı olmadığını belirtmekle yetinelim. Tabii bu durum söz konusu olayların tarihsel olmadıklarını asla kanıtlamaz. Ama tarihsel olaylar ve kişilikler paradigmatik sınıflandırmalara göre öyle biçimlendirilmiştir ki, örneklerin çoğunda onların ilk ve özgün "gerçekliğine" ulaşma olanağı zaten yoktur. Musa adıyla bilinen kişinin "gerçekliği"nden kuşku duymak için bir neden yoktur, ama yaşamöyküsü ve kişiliğinin özgül çizgileri hakkında bilgi sahibi değiliz. Sonradan karizmatik ve mucizevi bir kişilik haline geldiği için, hayatı, Nil Nehri'nin kamışları arasına bırakılan papirüsten bir sepet içinde ölümden mucizevi bir biçimde kurtulmasından başlayarak, birçok başka "kahraman"ın yaşamöykülerindeki kalıbı izlemektedir (Theseus, Perseus, Agade'li Sargon, Romulus, Kyros vb).

Musa'nın ve ailesinin diğer üyelerinin isimleri Mısır dilindedir. Bu isimlerde

---

[23] "Mit niteliğinden arındırma" çalışması görece basitti (on felaket veya Kızıldeniz'den geçiş gibi "mucizeler" zaten "tarihsel" olaylar olarak kabul edilemezlerdi). Buna karşılık Tevrat metinlerinin olası tarihselliğini yorumlamanın çok hassas ve güç bir iş olduğu ortaya çıktı. Tahliller sonucunda, farklı dönemlerde ve farklı teolojik bakış açılarından yapılmış birçok yazım olduğu ortaya çıkmıştı. Üstelik birçok edebi türün etkileri de tanımlanabilmişti. Yazıcının belli bir edebi türün (*saga*, *novella*, atasözleri vb) kalıplarını kullandığı keşfedilince, bir olayın görünürdeki tarihselliği güvenilmez hale geliyordu.

[24] Çıkış, 12:40'a göre İsrailoğulları Mısır'da 430 yıl kalmıştır.

"doğma, oğlu" anlamına gelen *msy* öneki bulunmaktadır; bu anlamda Ahmosis veya Ramses'le karşılaştırılabilirler (Ra-messes, "Ra'nın oğlu"). Levi'nin oğullarından Merari'nin adı, Mısır dilinde *Mrry*'dir ("çok sevilen"); Harun'un torunu Pinhas Mısır dilinde *P'-nḥsy'dir* ("Zenci"). Genç Musa, Amon tapımının yerine güneş tanrısı Aton'a yönelik "tektanrıcılığı" geçiren Akhenaton "reformu"nu da (MÖ 1375-1350) öğrenmiş olabilir. İki din arasındaki benzerliklere dikkat çekilmiştir:[25] Aton da "tek tanrı" ilan edilmiştir; Yahve gibi, "var olan her şeyi yaratan" tanrı odur; son olarak, Akhenaton "reformu"nun "eğitim"e verdiği önem Yahvecilikte *Tora*'ya verilen rolle karşılaştırılabilir. Diğer yandan Musa'nın Akhenaton "reformu"nun bastırılmasından iki kuşak sonra içinde büyüdüğü Ramses toplumunun ona çekici gelmesine olanak yoktu. Kozmopolitizm, dinsel bağdaştırmacılık (özellikle Mısır ve Kenan tapımları arasında), "orji" türünden bazı uygulamalar (her iki cinsiyetten fahişelik), hayvanlara "tapınma," bütün bunlar "babaların dini" içinde yetiştirilmiş birisi için tiksinti uyandıracak şeylerdi.

Mısır'dan çıkışa gelince, bunun tarihsel bir olayı yansıttığı kesin gibi gözükmektedir. Bununla birlikte bütün halkın değil, yalnızca bir grubun, daha kesin bir ifadeyle Musa'nın başını çektiği bir grubun göçü söz konusudur. Diğer gruplar az çok barışçı bir biçimde Kenan ülkesine sızmaya zaten başlamışlardı. Sonradan göç ya da "Çıkış," İsrailoğullarının bütün kabileleri tarafından kutsal tarihlerinin bir bölümü olarak sahiplenildi. Bizim konumuz açısından önemli olan, Mısır'dan çıkışın Paskalya kutlamasıyla ilişkilendirilmesidir. Başka bir deyişle, göçebe çobanlara özgü ve İsrailoğullarının ataları tarafından binlerce yıldır uygulanan arkaik bir kurban töreni yeniden değer kazanmış ve Yahveciliğin "kutsal tarihi" içine katılmıştır. Kozmik dinsellikle uyum içindeki bir ritüel (çoban halkların ilkbahar bayramı) tarihsel bir olayın anılması olarak yorumlanmıştır. Kozmik türde dinsel yapıların kutsal tarihin olaylarına dönüştürülmesi, Yahveci tektanrıcılığın ayırt edici niteliklerinden biridir ve Hıristiyanlık da bu özelliği benimseyip sürdürecektir.

59. "Ben, Benim"— Musa, kayınbabası olan Midyanlı kâhin Yitro'nun sürüsünü

[25] Örneğin bkz. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, s. 218 vd, 269 vd; aynı yazar, *The Biblical Period from Abraham to Ezra*, s. 15 vd. Ama başka yazarlara göre bu benzerlikler ikna edici değildir; krş. Ringgren, *La religion d'Israël*, s. 51, Fohrer, *History of Israelite Religion*, s. 79.

güderken, çölün ötesine vardı ve "Tanrı'nın dağı" Horev'e ulaştı. Orada "bir çalıdan yükselen alevler"i gördü ve kendisine adıyla seslenildiğini işitti. Biraz sonra, Tanrı "ben babanın Tanrı'sı, İbrahim'in Tanrı'sı, İshak'ın Tanrı'sı ve Yakup'un Tanrı'sıyım" diye kendini tanıttı (Çıkış 3:6). Bununla birlikte Musa tanrısallığın bilinmeyen bir çehresiyle, hatta yeni bir tanrıyla karşılaştığını hissetmişti. İsrailoğullarını gidip bulma ve onlara "beni size atalarınızın Tanrı'sı gönderdi" deme buyruğuna uymayı kabul etti. Ama "Adı nedir diye sorabilirler, o zaman ne diyeyim?" dedi (3:13). O zaman Tanrı şöyle dedi: "Ben, benim" (*'ehyeh 'aşer 'ehyeh*). Ve Musa'ya İsrailoğullarına şu sözlerle seslenmesini bildirdi: "Beni size 'Benim' gönderdi...." (3:14).

Bu isim etrafında çok fazla tartışılmıştır.[26] Tanrı'nın yanıtı oldukça gizemlidir: Kendi varoluş biçimini ima etmekte, ama kişiliğini açığa çıkarmamaktadır. Tek söylenebilecek olan, Tanrı'nın adının, modern bir ifadeye başvuracak olursak, varlıkla var olanın bütünlüğünü çağrıştırdığıdır. Ama Yahve İbrahim'in ve diğer İlk Peygamberlerin Tanrı'sı olduğunu açıklar ve bu kimlik bugün de İbrahim'in mirasını benimseyen herkes tarafından kabul edilmektedir. Aslında "babanın tanrısı" ile Musa'ya görünen tanrı arasında belli bir sürekliliği ortaya çıkarmak mümkündür. Daha önce de belirtildiği gibi, "önce Yahveciliğin çobanların arasında doğması ve çölde gelişmesi olgusu söz konusudur. Saf Yahveciliğe dönüş çöldeki duruma dönüş olarak sunulacaktır: Peygamberlerin 'göçebe ülküsü' bu olacaktır."[27] "Babanın tanrısı" gibi Yahve da belirli bir yere bağlı değildir; ayrıca bir grubun önderi olarak Musa'yla özel bir ilişkisi vardır.

Ama farklılıklar da anlamlıdır. "Babanın tanrısı" isimsizken, "Yahve" gizemini ve aşkınlığını ortaya koyan bir özel isimdir. Tanrıyla müminleri arasındaki ilişkiler değişmiştir: Artık "babanın tanrısı"ndan değil, "Yahve'nin halkı"ndan söz edilir. İbrahim'e verilen vaatlerde (Tekvin 12:1-3) mevcut olan tanrı tarafından seçilme düşüncesi kesinlik kazanır: Yahve İlk Peygamberlerin soyundan gelenlere "halkım" der; onlar, R. de Vaux'nun deyişiyle, Yahve'nin "kişisel mülkü"dür. "Babanın tanrısı"nın El'le birleştirilmesi sürecinin devamında, Yahve de onunla özdeşleştirilmiştir. Yahve El'den kozmik yapıyı almış ve kral unvanı da El'den

---

[26] Bkz. Ringgren tarafından kaydedilmiş son kaynakçalar, s. 43 vd; Fohrer, *a.g.y.*, s. 75 vd; de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, s. 321 vd; Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, s. 60 vd.

[27] R. de Vaux, *a.g.y.*, s. 424. Devam eden bölümde bu yazarın çözümlemelerini kullanıyoruz, s. 424-431.

Yahve'ye geçmiştir. "Yahvecilik El'in dininden, *benē 'e'lohîm*'den oluşan tanrının maiyeti fikrini de aldı."[28] Diğer yandan Yahve'nin savaşçı niteliği tam anlamıyla müminlerinin koruyucusu olan "babanın tanrısı" rolünün bir uzantısıdır.

Vahyin özü On Emir'de yoğunlaşmıştır (Çıkış 20:3-17; krş. Çıkış 34:10-27). Metnin bugünkü hali Musa çağına ait olamaz, ama en önemli emirlerin ilkel Yahvecilik düşüncesini yansıttığına kuşku yoktur. On Emir'in ilk maddesi olan, "Benden başka tanrın olmayacak!" terimin dar anlamında bir tektanrıcılığın söz konusu olmadığını kanıtlamaktadır. Başka tanrıların varlığı inkâr edilmemiştir. Kızıldeniz'den geçtikten sonra söylenen zafer ilahisinde, Musa haykırır: "Var mı senin gibisi ilahlar arasında, Yahve?" (Çıkış 15:11). Ama mutlak sadakat istenmektedir; çünkü Yahve "kıskanç bir Tanrı"dır (Çıkış 20:5). Sahte tanrılara karşı mücadele çölden çıktıktan hemen sonra, Peor'da başladı. Orada Moavlı kızlar, İsrailoğullarını kendi tanrılarına yaptıkları kurban törenlerine davet ettiler. "İsrail halkı yiyeceklerden yedi ve onların ilahlarına taptı" (Sayılar 25:2 vd), böylece Yahve'yi öfkelendirdiler. İsrail açısından, Baal Peor'da başlamış bu mücadele hâlâ sürmektedir.

İkinci emrin, "Kendine hiçbir tasvir yapmayacaksın"ın anlamını kavramak kolay değildir. Burada söz konusu olan putlara tapınmanın yasaklanması değildir. Putperest tapımların alışılmış nesneleri olan tasvirlerin, tanrıyı barındıran bir zarftan başka bir şey olmadığı biliniyordu. Büyük olasılıkla, bu emirin satır aralarındaki düşünce, Yahve'yi bir tapım nesnesiyle temsil etmenin yasaklanmasını kapsıyordu. Yahve'nin nasıl ki "ismi" yoksa, "tasviri" de olmamalıydı. Tanrı bazı ayrıcalıklı kişilere doğrudan, insanların geri kalanına ise yaptıklarıyla görünüyordu. Yakındoğu'nun insan ve hayvan biçiminde veya kozmik bir biçimde tezahür eden diğer tanrılarından farklı olarak, Yahve yalnızca insan biçimli olarak tasavvur edilmiştir. Ama kozmik tezahürlere de başvurabilmektedir; çünkü bütün dünya onun yaratımıdır.

Yahve'nin insan biçimli oluşunun ikili bir yönü vardır. Bir yandan Yahve yalnızca insana özgü nitelik ve kusurlar gösterir: acıma ve kin, sevinç ve keder, af ve intikam (bununla birlikte O, Homeros tanrılarının zaaf ve kusurlarını göster-

[28] De Vaux, *a.g.y.*, s. 428. "Ama El'in Yahve'ye yumuşaklığını ve acıma duygusunu da verdiğini söylemek pek doğru olmaz; çünkü Yahve başlangıçta zalim ve şiddetli bir tanrı görüntüsü vermektedir. Çıkış'ın muhtemelen daha eski tarihli metninde (34:6), Yahve kendini "acıyan, lütfeden tanrı" olarak tanımlamaktadır." *a.g.y.*, s. 429.

mez ve bazı Olympos sakinleri gibi gülünç duruma düşürülmeyi kabullenmez).[29] Diğer yandan Yahve, tanrıların çoğunda görüldüğü gibi, insanlık halini yansıtmaz: Bir ailesi değil, göksel bir maiyeti vardır. Yahve yalnızdır. Müminlerinden, Doğulu bir despot gibi, mutlak itaat beklemesi olgusunu da yine insana yakın bir özellik olarak mı değerlendirmek gerekir? Daha çok mutlak mükemmellik ve temizlik yönünde insanlık dışı bir istek söz konusudur. Üç tektanrıcı dinin peygamberlerinin ve misyonerlerinin ayırt edici nitelikleri olan hoşgörüsüzlük ve bağnazlık Yahve'de ilk örneğini ve gerekçelerini bulur.

Yahve'nin şiddeti de insan yapısı çerçevelerini kırar. Kimi zaman "öfkesi" öyle akıldışıdır ki, Yahve'nin "şeytana inanması"ndan söz edilebilmiştir. Kuşkusuz bu olumsuz çizgilerin bazıları daha geç bir dönemde, Kenan ülkesinin işgal edilmesinden sonra sertleştirilecektir. Ama "olumsuz çizgiler" Yahve'nin ilk yapısına aittir. Aslında yarattığından mutlak farklı, "tam anlamıyla öteki" (Rudolph Otto'nun *ganz andere*'si) olan tanrının yeni ve en görkemli ifadesi söz konusudur. Çelişkili "vasıflar"ın bir arada varoluşu, bazı davranışlarının akıldışılığı Yahve'yi insani ölçekteki bütün "mükemmeliyet ülküleri"nden farklılaştırır. Bu açıdan bakıldığında Yahve, Hinduizmin bazı tanrılarına, örneğin Şiva'ya veya Kali-Durga'ya benzer. Ama arada önemli bir fark vardır: Bu Hint tanrıları ahlak ötesindedir ve varoluş tarzları bir örnek oluşturduğu için, müminler onlara öykünmekte duraksamazlar. Oysa Yahve en büyük önemi, ahlaki ilkelere ve günlük hayattaki ahlaka verir: On Emir'in en az beşi bunlardan söz eder.

Tevrat anlatısına göre, Mısır'dan çıktıktan üç ay sonra Sina çölünde bir teofani meydana geldi. "Sina dağının her yanından duman tütüyordu; çünkü Yahve dağın üstüne ateş biçiminde inmişti. Dağdan ocak dumanı gibi duman çıkıyor, bütün dağ şiddetle sarsılıyordu. Boru sesi gitgide yükselince, Musa konuşuyor ve Tanrı gökgürlemeleriyle onu yanıtladı" (Çıkış 19:18-19). O zaman Yahve, dağın dibinde duran İsrailoğullarına göründü ve Ahit Yasası'nı tebliğ ederek onlarla bir ahit yaptı; bu yasa On Emir'le başlıyor ve ibadetle ilgili birçok kural içeriyordu (Çıkış 20:22-26; 21:24-26).[30] Daha sonra Musa Yahve'yle yine görüştü ve "şehadetin iki levhasını, Allah'ın eliyle yazılmış taş levhaları" aldı (31:18; krş. bir diğer versiyon, 34:1-28). Mendenhall, Ahit Yasası'nın üslup açısından biçiminin MÖ II. binyılda yaşamış Hitit hükümdarlarının Anadolu'daki vasallarıyla yap-

---

[29] Krş. Fohrer, *History of Israelite Religion*, s. 78 vd.

[30] Bütün bu metinlerin daha geç tarihlerde yazıldığını veya düzenlendiğini ayrıca belirtmeye gerek yok.

tıkları anlaşmaları hatırlattığını saptadı.[31] Ama bu iki anlaşma kümesi arasındaki benzerlikler gerçek olsa da, pek belirleyici görünmemektedir.

İsrailoğullarının çölde geçirdikleri kırk yıl boyunca yaptıkları ibadet hakkında kesin hiçbir şey bilinmemektedir. Çıkış (26; 38:8-38) çöl tapınağını ayrıntısıyla betimlemektedir: Söz konusu tapınak, daha geç tarihli bir anlatıya göre Yasa levhalarının içinde bulunduğu (Tesniye 10:1-5; vb) Şehadet Sandığı'nın veya Ahit Sandığı'nın saklandığı Toplanma Çadırıdır. Bu anlatı büyük bir olasılıkla gerçek bir durumu yansıtmaktadır. Tapım çadırları veya içlerinde taştan putların taşındığı tahtırevanlar İslam öncesi Araplarda da görülür. Metinler sandık ve çadırdan bir arada söz etmemektedir, ama tıpkı Araplarda olduğu gibi, herhalde sandık çadırın içindeydi. Eskiden "babanın tanrısı"nın yaptığı gibi, Yahve de halkına rehberlik ediyordu. Sandık bu görünmez varlığı simgeliyordu; ama içinde ne bulunduğunu bilmeye olanak yoktur.

Anlatıya göre, Musa Moav bozkırlarında Eriha'nın karşısında öldü. Yahve ona Kenan ülkesini gösterdi: "Ülkeyi sana gösterdim ama oraya gitmeyeceksin" (Tesniye 34:4; krş. Sayılar 27:12-14). Bu ölüm de efsanevi ve paradigmatik Musa kişiliğine uymaktadır. Bu adla tanınan kişilik hakkında yalnızca, onun Yahve'yle sürekli yinelenen dramatik buluşmalarıyla öne çıktığı bilinmektedir. Musa'nın aracılık ettiği vahiy onu hem esrimeye giren ve Tanrı'yla konuşan bir peygamber, hem de bir "büyücü" yapmıştır; Levi rahiplerine örnek oluşturan ve tam bir karizmatik önder olan Musa, bir kabileler grubunu bir millet çekirdeğine, İsrail halkına dönüştürmeyi başarmıştır.

60. Hâkimler Döneminde Din: Bağdaştırmacılığın İlk Aşaması— Yeşu'nun yönetimindeki Musa'nın grubunun Kenan'a girdiği MÖ 1200 tarihinden Saul'ün kral ilan edildiği MÖ 1020'ye kadarki döneme Hâkimler Çağı denmesi konusunda görüş birliğine varılmıştır. Hâkimler; komutanlar, danışmanlar ve hukuk adamlarından oluşuyordu. Başka aşiretler Yahveciliği bu dönemde, özellikle de bazı parlak zaferlerin ardından kabul ettiler; çünkü Yahve savaşa doğrudan müdahale etti. Yeşu'ya güvence verdi: "Onlardan korkma; onları eline teslim ediyorum!" (Yeşu 10:8). Nitekim Yahve gökten, düşmanın binlercesini bir anda öldüren "iri

[31] C. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient East* (1955). Bu varsayım diğer yazarların yanı sıra Albright tarafından da kabul edildi, *Yahveh and the Gods of Canaan*, s. 107 vd.

iri dolu yağdırdı" (Yeşu 10:11). Kenan kralı Yavin'e karşı kazanılan zaferden sonra, Debora ve Barak Tanrı'nın öfkesini şarkıya döktüler: "Seir'den çıktığında Yahve ... yer sarsıldı, göklerden yağmur boşandı, evet bulutlar eriyip su oldu" (Hâkimler 5:4 vd). Kısacası Yahve'nin Kenanlıların tanrılarından daha güçlü olduğu ortaya çıkar. Onun adına yapılan savaş kutsal bir savaştır.[32] Erkekler kutsanmıştır (*kiddeš*, "ayinle kutsallaştırmak") ve ritüel temizliğe uymaları gerekir. Ganimet ise "haram"dır, yani yakılan kurban olarak Yahve'ye sunulur ve tamamen yok edilir.

Ama yeni bir varoluş üslubuna uyum sağlayan Yahvecilik evrilir ve değişir. Önce bütün çoban toplumları tarafından yüceltilen değerlere karşı bir tepki görülür. Yael, göçebelerde çok kutsal olan konukseverlik yasasını haince ihlal eder: Bozgundan sonra kaçan Kenanlı komutanı çadırına davet eder ve onu uykusunda öldürür (Hâkimler 4:17 vd). Musa zamanının taşınabilir tapınağı kullanılmaz hale gelir. Artık kutsal tapınaklar ve alanlarda ibadet edilmektedir.

Ama tahmin edilebileceği gibi asıl önemli sonuçlara, Kenan diniyle etkileşim yol açar. Üstelik bu etkileşim MÖ VII. yüzyıla dek sürer. Yahve ile El'in birleştirilmesinin ardından, El tapımına ait olan Yahvecilik öncesi tapınaklar ve birçok Kenan tapınağı Yahve'ye adanır.[33] Hâkimler çağında Yahve ile Baal'in birbirine karıştırılması ise daha da şaşırtıcıdır. Yahveciliğe olan imanlarıyla ünlü ailelerde bile içinde *baal* sözü geçen isimlere rastlanmaktadır. Meşhur Gidyon'un bir adı da Yerubbaal, "Baal kendini savunsun" (Hâkimler 6:32). Bu da "Tanrı, Efendi" anlamına gelen *baal* sözcüğünün Yahve'nin bir sıfatı gibi anlaşıldığını veya Yahve'nin yanı sıra Baal'e de tapınıldığını düşündürmektedir.[34] Herhalde başlangıçta Baal gerçek bir verimlilik uzmanı, "toprak tanrısı" olarak kabul edilmişti. Baal tapımı ancak daha geç bir tarihte lanetlenip, dinsizliğin örnek kanıtı haline geldi.

Kenan kurban sistemi büyük ölçüde benimsendi. Kurban töreninin en basit biçimi kutsal bir yere çeşitli adaklar bırakılmasından veya zeytinyağı ya da su saçı-

---

[32] G. von Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel* (1951), özetleyen Ringgren, *La religion d'Israël*, s. 66-67. "Yasak" anlamına gelen *haram* sözcüğü, "kutsal" anlamına gelen bir kökten türemiştir. Ringgren bunu tam İsrailoğullarına özgü bir görüngü olarak değerlendirmektedir; ama A. Lods ve Albright yalnızca Samilerle de sınırlı kalmayan başka örnekler vermektedirler; krş. Rowley, *Worship in Ancient Israel*, s. 56 ve dipnot 7.

[33] Bu tapınakların listesi için bkz. Fohrer, *a.g.y.*, s. 111-113. Tapımlar arası bağdaştırmacılık hakkında bkz. G. W. Ahlström, *Aspects of Syncretism in Israelite Religion*, s. 11 vd; Rowley, *a.g.y.*, s. 58 vd.

[34] Krş. Ringgren, *a.g.y.*, s. 56; Fohrer, s. 105.

larından oluşuyordu. Sungular Tanrı için bir besin kaynağı olarak görülüyordu (Hâkimler 6:19). İsrailoğulları, Yahve'ye sunulan bir adak olarak yorumladıkları, *yakılan kurbanı* (*'olah*) uygulamasına bu dönemde başladılar. Ayrıca tarımla ilişkili çok sayıda Kenan ibadetini ve hatta orji nitelikli bazı ritüelleri de benimsediler.[35] Özümseme süreci daha sonra, krallık döneminde yoğunlaştı ve iki cinsiyetten kutsal fahişelik söz konusu oldu.

Tapınaklar Kenan örneklerine göre inşa edildi. İçlerinde bir sunak, *mezbah*'lar (dikili taşlar), *aşera*'lar (aynı adı taşıyan Kenan tanrıçasını simgeleyen tahta direkler), su veya zeytinyağı saçıları için testiler vardı. Ritüel nesnelerinden en önemlilerini sayalım: *terafim*'ler (tasvirler veya maskeler) ve *efod*'lar (ilk halinde, tasvir üzerine yerleştirilmiş bir elbise). Tapınakla görevli personel, korumasını üstlendiği tapınakların etrafında örgütlenirdi. İlk sırada rahipler ve Levililer yer alırdı: Kurbanları sunarlar, fallar ve *efod* yardımıyla Yahve'nin iradesini anlamaya çalışırlardı. Rahiplerin ve Levililerin yanı sıra, kâhinlere veya falcılara da (*rō'ēh*) da rastlanmaktadır, ama onların vasıfları üzerine yeterince bilgi sahibi değiliz. Falcılar, peygamberler (*nâbîim*) gibi tapınaklara bağlı değillerdi. Bunların en iyi bilinen örneği Balam'dır (Sayılar 22-24): Düşünde veya uyanıkken Yahve'yi görür; İsrailoğullarını lanetleyebilmesi için onları *görmesi* gerekir. Esrime vasfına sahip bu tipe diğer göçebe toplumlarında da rastlanır (örneğin Araplardaki *kâhin*).[36]

"Peygamber"in (*nâbî*) işlevi çok daha önemliydi; bu konuya ileride döneceğiz (§ 116). Şimdilik, İsrailoğullarının esrime nitelikli peygamberliğinin köklerinin Kenan dinine uzandığını ekleyelim.[37] Gerçekten de Baal tapımı *nâbîim*'i içeriyordu (bkz. I. Krallar, 18:19 vd; II. Krallar 10:19). Ama burada Mısır dışındaki eski Yakındoğu'da oldukça yaygın bir esrime deneyimi türü söz konusudur. Sümerler "gökyüzüne giren adam"ı bilirler; bu niteleme şamanlarınkine benzetilebilecek bir esrime yolculuğunu belirtir. Mari'de MÖ XVIII. yüzyıla ait metinler *âpilum*'lardan ("cevap veren") veya *muhhûm* ve *muhhûtum*'lardan, rüyalarında veya rüyetlerinde tanrılardan gelen cevapları alan erkek veya kadınlardan söz eder. Bu

[35] Fohrer, s. 106; Ahlström, s. 14 vd.

[36] J. Pedersen, "The Role played by Inspired Persons among the Israelites and the Arabs;" J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, s. 86 vd.

[37] Bkz. A. Haldar, *Association of Cult Prophets Among the Ancient Semites*, s. 91 vd, kaynakçayla birlikte.

āpilum veya *muhhûm*'lar *nâbîim*'lere denk düşer. Onlar da İsrail'in peygamberleri gibi, daha çok kısa kehanet cümleleri kullanır ve kötü haberler ya da hükümdarın bazı eylemlerine karşı eleştiriler söz konusu olduğunda bile, mesajlarını krallara gönderirler.[38]

Daha fethin ve kolonizasyonun ilk yüzyıllarında bile, hem derin hem de çok şekilli bir Kenan etkisi fark edilir. Gerçekten de Kenanlıların ritüel sistemi, kutsal alanları ve tapınakları benimsenir; ruhban sınıfı Kenan örneklerine göre örgütlenir; rahiplerin üstünlüğüne ve bereket ritüelleriyle bağdaştırmacılığa tepki göstermekte gecikmeyecek peygamberler de bir Kenan etkisinin ürünüdürler. Ama peygamberler en saf Yahveciliği savunma iddiasındadırlar. Bir açıdan haklıdırlar; ama diğer yandan, peygamberlerin anlattığı Yahvecilik, o kadar şiddetli bir biçimde lanetledikleri Kenan dininin ve kültürünün en yaratıcı unsurlarını çoktan özümsemiştir.

---

[38] Krş. Lindblom, s. 29 vd, s. 85 vd ve Fohrer, s. 225 vd; bu yazarlar Babil ve Asur'dan başka örnekler de vermektedir.

§ 53. İsrail'in eski tarihi konusunda özellikle şu eserleri kullandık: M. Noth, *Geschichte Israels* (Göttingen, 1950, gözden geçirilmiş 2. baskı, 1954); J. Bright, *A History of Israel* (Philadelphia, 1959) ve R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan* (Paris, 1971); bu son eserde hayranlık uyandıran eleştirel kaynakçalar yer almaktadır. Ayrıca bkz.: W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel* (2. baskı, Baltimore, 1946); aynı yazar, *The Biblical Period from Abraham to Ezra* (New York, 1963); R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I-II (2. baskı, Paris, 1961, 1967); Otto Eissfeldt, *The Old Testament. An Introduction* (New York, 1965, Almanca 3. baskıdan yapılmış çev., 1964, ek kaynakçalarla birlikte, s. 722-785); J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture*, I-IV (Kopenhag, 1926, 1940); G. von Rad, *Old Testament Theology*, I (NewYork, 1962; Almanca özgün metin, 1957); M. Noth, *Die Ursprünge des alten Israel im Lichte neuer Quellen* (Köln-Opladen, 1961); *The Bible and the Ancient Near East. Essays in honor of W. F. Albright*, yay. C. Ernest Wright (New York, 1968), s. 85-139 (E. Wright: Filistin arkeolojisi üzerine), 265-299 (zamandizin sorunları).

İsrail'in dinsel tarihi konusunda hatırı sayılır miktarda eser bulunmaktadır; son 10-12 yıl içinde yayımlanmış kitaplar arasında en yararlıları şunlardır: Y. Kaufmann, *The Religion of Israel* (İbraniceden çeviren ve kısaltan M. Greenberg, Chicago, 1960); H. Ringgren, *La religion d'Israël* (Paris, Payot, 1966; Almanca baskı, 1963); W. Eichrodt, *Religiongeschichte Israels* (1969); G. Fohrer, *History of Israelite Religion* (Nashville, 1972; Alm. baskı, 1968).

Kozmogoni metinleri Jean Botéro tarafından çevrilmiş ve yorumlanmıştır: "La naissance du monde selon Israël," *Sources Orientales*, I (= *La naissance du monde*, Paris, 1959), s. 187-234. Kitabı Mukaddes'teki kozmolojik bilgiler hakkında, bkz. H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* (2. baskı Göttingen, 1921), özellikle s. 29 vd; V. Maag, "Jahwäs Begegnung mit der Kanaanäische Kosmologie," *Asiatische Studien/Etudes Asiatiques*, 18-19, 1965, s. 252-269.

Tekvin'in en son çıkan yorumlu çevirileri içinde, uzman olmayan okuyucunun en kolay ulaşabileceği: E. A. Speiser, *Genesis* (New York, 1964).

İnsanın yaratılışı konusundaki mitler için, krş. daha yukarıda belirtilen kaynakça, § 17.

§ 54. Aden ve cennet mitleri hakkında, krş. P. Humbert, *Etudes sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse* (1940); W. Andrae, "Der kultische Garten" (*Die Welt dez Orients*, 6, 1952, s. 485-494); G. Widengren, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion* (1951); A. Dammron, *La mythologie sumérienne et les premiers chapitres de la Genèse* (1959); Theodor H. Gaster, *Myth, Legend and Customs in the Old Testament* (1969), s. 24-37, 332-334 (kaynakça); F. F. Hvidberg, "The Canaanite Background of Genesis I-III," *Vetus Testamentum*, 10, 1960, s. 285 vd; J. Coppens, *La connaissance du bien et du mal et le péché du Paradis* (Analecta Lovanesis Biblica et Orientalia, 1958).

Hayat Ağacı ve Bilgi Ağacı hakkında, bkz. Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 286 vd, Gaster,

a.g.y., s. 337-338.

Kabil ve Habil hakkında, bkz. Gaster, s. 51-55, 341-342 (kaynakça). Metalurji ritüelleri ve simgesellikleri hakkında, bkz. M. Eliade, *Forgerons et Alchimistes* (Paris, 1956), s. 57 vd; toplumsal düzen ve demircilerin büyüsel güçleri hakkında, krş. *a.g.y.*, s. 81 vd.

"Kabil'in nişanı" hakkında (*Tekvin*, 4:15), krş. Frazer ve Gaster'ın saydığı karşılaştırmalı malzeme: Gaster, *a.g.y.*, s. 55-65, 344-345 (kaynakça).

§ 55. "Tanrı'nın oğulları"nın "insanın kızları"yla birleşmesi hakkında, krş. C. E. Closen, *Die Sünde der 'Söhne Gottes' (Gen. VI, 1-4)*, Roma, 1939; Gaster, *a.g.y.*, s. 351-352 (kaynakça); B. S. Childs, *Myth and Reality in the Old Testament* (Naperville, 1960), s. 49 vd; G. A. Cooke, "The Sons of (the) God(s)," *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 76, 1964, s. 22-47.

Tufan hakkında, krş. § 18'deki dipnotlar; Gaster, *a.g.y.*, s. 352 (kaynakça); A. Parrot, *Déluge et Arche de Noé* (1952); C. Lambert, "Il n'y aura jamais de déluge (Genèse IX:11)," *Nouvelle Revue Théologique*, 77, 1955, s. 581-601, 693-724.

Babil Kulesi hakkında, bkz. Gaster, *a.g.y.*, s. 360-361 (kaynakça); A. Parrot, *La Tour de Babel* (1953). Ziggurat simgeselliği hakkında, krş. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (yeni baskı, 1969), s. 25 vd; G. Widengren, "Aspetti simbolici dei templi e luoghi di culto del vicino Oriente antico," *Numen*, VII, 1960, s. 1-25. Gökyüzüne yükselme mitleri hakkında, krş. Eliade, *Religions Australiennes* (Payot, 1972), s. 40 vd; aynı yazar, "Notes on the Symbolism of the Arrow," s. 468 vd.

A. Borst'un *Der Turmbau von Babel; Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprache und Völker*, I-VI, Stuttgart 1957-1963, adlı eseri batı tarihinin soy kütüğüne ait efsanelere ilişkin çok geniş bilgiler veren bir ansiklopedidir.

§ 56. MÖ II. binyılın göçebe Samileri hakkında, bkz. Joseph Henninger, "Zum Frühsemitischen Nomadentum," *Viehwirtschaft und Hirtenkultur. Etnographische Studien* içinde (Budapeşte, 1969, s. 33-68), özellikle 44-50 (İlk Peygamberler), 50-53 (Mari metinlerinde göçebeler).

Habirular ve İbranilerle ilişkileri hakkında, bkz. R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, eleştirel kaynakça, s. 202-208 ("Habiru-Apiru batıdaki Sami gruplarından birini, 'Amoritleri' veya 'Ön-Aramileri' ifade eden etnik bir terimdi; biz de İlk Peygamberleri onlara bağladık;" s. 208). Ayrıca bkz. Albright, *From the Stone Age....*, s. 238 vd; aynı yazar, *Yahweh and the Gods of Canaan*, s. 75 vd; Fohrer, *History of Israelite Religion*, s. 30 (dipnot 8-10, kaynakçalar).

İlk Peygamberlerin tarihi konusunda, bkz. R. de Vaux, s. 245-253. "Babanın tanrısı" konusunda, bkz. Albright, Alt, *Der Gott der Väter*, 1929 (= *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, I, 1953, s. 1-78); İng. çev. de mevcuttur: *Essays on Old Testament History and Religion*, çev. R. A. Wilson, New York, 1968 (s. 1-100). Onun tezlerinin tartışılması, Fohrer, *a.g.y.*, s. 36 vd; R. de Vaux, s. 256 vd; Ringgren, s. 29 vd. "Babanın tanrısı" ile El ve El ile Yahve arasındaki ilişkiler kısa bir süre önce F. M. Cross tarafından yeni bir bakış açısından çözümlendi: *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge, Mass., 1973), s. 1-76.

El Şaddai adının yorumu hâlâ tartışmalıdır. Bu ismin, Akkadçada "dağ" anlamına gelen *šadû* ile akraba bir sözcükten türetildiği açıklaması önerilmiştir: O zaman, bu sözcük "Dağlı (El)" anlamına gelecektir; ayrıca krş. Ringgren, s. 34-35. Ama bu ismin etimolojik kökenini kuzeybatı Sami dili içinde aramak daha yerinde olacağından, en son İbranice'deki şaday/şadeh önerilmiştir: O zaman ismin anlamı, "Ovanın veya Tarlaların veya Bozkırın El'i" olmaktadır (R. de Vaux, s. 264, kaynakçayla birlikte).

El'in bilindiği İlk Peygamberlere ilişkin öykülerde Baal'e hiç değinilmemesi dikkat çekicidir. Bu da, Hyksoslardan önceki dönemde Kenan ülkesine giren İsrailoğullarının atalarının Baal tapımıyla karşılaşmadığını göstermektedir; bu tapım Ugarit'te MÖ 2. binyılın ortasına doğru, belki biraz daha erken bir dönemde önem kazanmıştır: krş. R. de Vaux, s. 266. Bununla birlikte, daha önce de işaret ettiğimiz gibi (krş. § 48, dipnot 26), muhtemelen yerel bir fırtına ve tarımsal bereket tanrısı vardı, ama Baal girdikten sonra onun adı unutuldu.

İlk Peygamberlerde "put" tapımıyla ilişkili hiçbir bilgi yoktur. Ama Rahel babası Lavan'ın evini terk etmeye hazırlanırken onun *terafim*'lerini, ev putlarını çalar (*Tekvin*, 31:19); Lavan bu putlara "ilahlarım" demektedir (31:30). *Terafim*'lerin anlamı konusunda, bkz. A. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel* (2. baskı, 1962), s. 32 vd; Rowley, *Worship in Ancient Israel*, s. 19 vd. Her ne olursa olsun, Rahel'in hareketi Yakup'un dini konusunda bir bilgi oluşturamaz. Ayrıca bkz. Ringgren, s. 38-39.

Sünnete gelince, herhalde İlk Peygamberler döneminde uygulanıyordu. Kökeni bilinmemektedir; krş. R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament* (Paris, 2. baskı, 1961), s. 78-82; E. Isaac, "Circumcision as a Covenant Rite," *Anthropos*, 59, 1964, s. 444-456. Sünnetin Mısırlılardan alındığı ileri sürülmüştür, ama Mısır'ın her yerinde uygulanmıyordu. Diğer yandan MÖ III. binyılın başından itibaren bu âdete Kuzey Suriye'de rastlanmaktadır. Dolayısıyla İsrailoğullarının ataları belki de bu âdeti daha Kenan ülkesine gelmeden önce öğrenmişlerdi. "O sırada [sünnet] hâlâ ilk anlamını, yani evliliğe ve kabilenin ortak hayatına erginleme anlamını koruyordu; *Tekvin*, 34:14-16'da da bu anlamdadır; ancak daha sonra Tanrı ile kavmi arasındaki antlaşmanın (ahdin) işareti haline gelmiştir; *Tekvin* 17'nin din adamı yazıcısı bu antlaşmayı İbrahim dönemine taşır" (R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, I, 273; en yakın tarihli kaynakça dipnot 94 ve 96'da kayıtlıdır). Arkaik toplumlarda bir erginlenme ritüeli olarak sünnet hakkında, krş. Eliade, *Naissances mystiques* (Paris, 1959), s. 54 vd.

§ 57. Kanlı kurbanlar hakkında, bkz. R. de Vaux, *Les Sacrifices de l'Ancien Testament* (Paris, 1964), s. 7-27; aynı yazar, *Histoire ancienne d'Israël*, s. 270 vd. Orta Arabistan'ın âdetleri hakkında, bkz. J. Henninger, "La religion bédouine préislamique" (F. Gabrieli (ed.), *L'antica società beduina* içinde, Roma, 1959), s. 135-136; aynı yazar, "Les fêtes de printemps chez les Arabes et leurs implications historiques" (*Revista do Museu Paulista*, Sao Paolo, özel sayı 4, 1950, s. 389-432).

§ 58. Musa figürü son zamanlarda oldukça ilginç bazı yorumlara konu olmuştur; bkz. E. Auerbach, *Moses* (Amsterdam, 1953); H. Cazelles, *Moïse, l'homme de l'Alliance* (1955); H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua* (Oxford, 1950); aynı yazar, "Moses and the Decalogue," *BJRL*, 34, 1951, s. 81-118. Ayrıca krş. R. Smend, *Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth* (1959). Musa'nın vahiyi konusunda, bkz. R. de Vaux, *Histoire ancienne*, s. 305 vd. Mısır'dan çıkış ve Paskalya'yla ilintili çeşitli anlatılar konusunda, krş. Fohrer, *Hist. of Isr. Rel.*, s. 68 vd; R. de Vaux, *Institutions*, II, s. 383-394 (ve kaynakça, s. 467-468); aynı yazar, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, s. 7 vd.

Mısır'dan Çıkış, 1-15'te sunulan anlatı üzerinde Paskalya'nın etkisine özellikle J. Pedersen dikkat çekmişti: *Israel. Its Life and Culture*, III-IV (1940), s. 384-415, 728-737; G. von Rad ve S. Mowinckel bu kuramı eleştirmiş ve değiştirmişti; krş. Fohrer, s. 68 vd.

Belirttiğimiz gibi (§ 58) çıkış itibarıyla hayvancılıkla uğraşan toplumların ilkbahar bayramı olan Paskalya'nın kutlanması, Mısır'dan çıkışın ritüel biçimde anılması olarak açıklandı; başka bir deyişle, kozmik dinselliğin ifadesi olan dönemsel bir tören sonunda "tarihselleştirildi." Diğer yandan, Mısır'dan çıkışın mucizevi olayları, yani Kızıldeniz'den geçiş ve Mısır ordusunun yok olması, zamanla iki farklı yoruma kavuşturuldu. En eski tanıklıkta (Mısır'dan Çıkış, 15:1-10), firavunun askerleri Yahve'nin soluğunun yarattığı dalgalara gömülmüşlerdi. Denizin ortadan ikiye yarılmasından ise ancak daha sonra, Mezmurlar'da söz edilecektir: "Denizi yarıp geçirmişti onları, bir duvar gibi ayakta tutmuştu suları" (*Mezmur* 78:13; krş. *Mezmur*, 77:17-20).

Bu durumda Kızıldeniz "mucizesi" yaratılışla, yani Yahve'nin deniz canavarı Rahav ve Leviathan karşısında kazandığı zaferle ilişkilendiriliyordu: "Rahav'ı parçalayan, deniz canavarının bedenini deşen sen değil miydin? Denizi, engin suların derinliklerini kurutan, kurtulanların geçmesi için denizin derinliklerini yola çeviren sen değil miydin?" (İşaya, 51:9-10). Hem Mısır'dan çıkış hem de Kenan'ın fethi (ve daha sonra, yukarıda değindiğimiz Tesniye-İşaya metni tarafından haber verilen sürgün edilenlerin geri dönüşü) bir anlamda kozmogoni eserinin bir yinelenişini oluşturmaktadırlar (krş. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, s. 100 vd). Ama sonuç olarak iki bakış açısı –"tarihsel" ve "kozmolojik"– birbirini tamamlamaktadır. Tam anlamıyla "tarihsel" bir olay olan Kenan'ın fethi de Tanrı'nın işidir, çünkü İsrailoğullarının zaferini Yahve sağlar.

§ 59. *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (Pittsburgh, 1955) adlı kitabında, G. E. Mendenhall, Ahit Yasası'nı Hitit krallarının Küçük Asya'daki vasallarıyla yaptıkları antlaşmalara benzetmiştir. Böyle bir antlaşma (kralın adını ve unvanlarını belirleyen ve iki taraf arasında o zamana dek varolan ilişkileri hatırlatan) bir giriş bölümünün ardından, vasala dayatılan özel koşulları, belgenin bir tapınakta saklanması ve dönemsel olarak törenle okunması konusundaki belirlemeleri, tanık tanrılar listesini ve son olarak da lanetleme ve kutsama ifadelerini içerir. Bu tezi kabul eden Albright, çoğunluğu kervancılık yapan ilkel İbraniler için antlaşmaların ve sözleşmelerin gerekliliği üzerinde durur: krş. *Yahweh and the Gods of Canaan*, s. 107 vd, kaynakçayla birlikte. Mendenhall'un eleştirileri R. de Vaux tarafından kaydedilmiştir: *Histoire*, s. 410, dipnot 141. R. de Vaux, Musa'nın yarı-göçebe grubunun Hitit

krallarının antlaşmalarını nasıl öğrenmiş olabileceğini soruyor. Diğer yandan iki metnin yapıları arasında farklılıklar vardır; örneğin en sondaki lanetlemeler-kutsamalar Ahit Yasası'nda eksiktir. Ayrıca özel koşullar genellikle şart kipiyle ifade edilirken –"Şu olursa...."– Ahit, açık ve tartışılmaz ifadeler kullanır. R. de Vaux'nun gözlemine göre, Hitit krallarının yarı-barbar halklarla yaptıkları antlaşmalar klasik örneklere uymamaktadır. Demek ki birçok "antlaşma örneği" türü söz konusudur (*a.g.y.*, s. 413).

Yahveci geleneklerin oluşmasında Kadeş Barnea vahasının rolü konusunda, bkz. T. J. Meek, *Hebrew Origins* (New York, 1936; yeni baskı, 1960), s. 119 vd; R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, II, s. 228 vd; Ringgren, *a.g.y.*, s. 49 vd. Yahve'nin Sina'daki tezahürlerini oluşturan volkanik unsurlar J. Koenig tarafından çözümlenmiştir: "Le Sinaï, montagne de feu," *RHR*, 167, s. 129-155; aynı yazar, "Aux origines des théophanies iahvistes," aynı kaynak, 169, 1966, s. 1-36. Ama Cross, "Sina'daki vahiy"in Baal'inkine benzeyen tarzda, "tanrının fırtına aracılığıyla tezahürü" olduğunu göstermiştir; krş. *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, s. 147 vd. Ayrıca bkz. G. E. Mendenhall, *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Traditions* (Baltimore, 1973), s. 56 vd. *Baal Peor* olayı konusunda, bkz. *a.g.y.*, s. 105.

§ 60. İsrailoğullarının Kenan'a yerleşmesi üzerine son zamanlardaki bazı kuramlar (ve özellikle Y. Kaufmann, A. Alt, M. Noth, W. F. Albright ve G. E. Mendenhall'ın kuramları) R. de Vaux tarafından çözümlenmiştir: *Histoire ancienne*, s. 444-454. Ayrıca bkz. R. Smend, *Jahwekrieg und Stämmebund* (Göttingen, 1963).

Yahvecilik ve Kenan dini arasındaki çatışma üzerine, bkz. R. Hillmann, *Wasser und Berg: Kosmische Verbindungslinien zwischen dem Kanaanäischen Wettergott und Jahve* (tez, Halle, 1965); J. Maier, "Die Gottesvorstellung Altisraels und die Kanaanäische Religion," *Bibel und Zeitgemässer Glaube*, I, içinde, 1965, s. 135-158; T. Worden, "The Literary Influence of the Ugaritic Fertility Myth on the Old Testament," VT, 3, 1953, s. 273-297; Fohrer, *a.g.y.*, s. 103 vd; R. de Vaux, *Histoire*, s. 147 (dipnot 99, kaynakça); bağdaştırmacılık hakkında, bkz. G. W. Ahlström, *Aspects of Syncretism in Israelite Religion* (Lund, 1963).

R. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite* (1921, güncellenmiş 2. baskı, 1941) hâlâ çok yararlı bir eserdir. Ayrıca bkz. Rowley, *Worship in ancient Israel*, s. 61 vd ve s. 65, dipnot 1'deki kaynakça. İsrailoğulları hiçbir zaman insan kurban etmeyi kabullenmediler; MÖ VII. yüzyılda bulgulanan çocuk kurbanları dışarıdan gelen bir etkiyi yansıtmaktadır; krş. de Vaux ve Eissfeld, özetleyen Rowley, *a.g.y.*, s. 65, dipnot 1.

Eski Yakındoğu'da ve İsrailoğullarında peygamberlik hakkında, bkz. A. Haldar, *Association of Cult Prophets Among the Ancient Semites* (Uppsala, 1945); J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Philadelphia, 1965; Oxford, 1962); bu iki eserde zengin kaynakçalar bulunmaktadır. Ayrıca bkz. J. Pederson, "The Role Played by Inspired Persons Among the Israelites and the Arabs" (*Studies in Old Testament Prophecy = Robinson Festschrift*, 1950, s. 127-142); A. Lods, "Une tablette inédite de Mari, intéressante pour l'histoire ancienne du prophétisme sémitique," *a.g.y.*, s. 103-110; A. Malamat, "Prophetic Revelation in New Documents from

Mari and the Bible," *Vetus Testamentum, Suppl.*, XV, 1966, s. 207-227; G. Fohrer, *Studien zur alttestamentlichen Prophetie*, 1949-1965 (1967).



VIII. BÖLÜM

HİNT-AVRUPALILARIN DİNİ: VEDA TANRILARI



61. Hint-Avrupalıların Öntarihi— Hint Avrupalılar tarih sahnesine korkunç yıkımlarla çıktılar. MÖ 2300-1900 arasında Yunanistan, Küçük Asya ve Mezopotamya'da çok sayıda kent yağmalandı ve yakıldı. MÖ 2300'e doğru Troya, Beycesultan, Tarsus ve Anadolu'daki diğer üç yüz kent ve yerleşim merkezi de bunlara katıldı. Belgeler Hitit, Luvi, Mitanni adı verilen kavimlerden söz etmektedir. Ama Âri dili konuşan unsurlar başka işgalci ordular içinde de bulgulanmıştır. Hint-Avrupalı halkların etrafa dağılması birkaç yüzyıl önce başlamıştı ve yaklaşık iki binyıl boyunca sürdü. Âriler MÖ 1200'e doğru, Hindistan'daki Ganj vadisine girmişler, İranlılar Pers ülkesine sağlam bir biçimde yerleşmişler, Yunanistan ve Ege adaları Hint-Avrupalılaşmıştı. Birkaç yüzyıl sonra, Hindistan'ın, İtalya yarımadasının, Balkan yarımadasının ve Karpat-Tuna bölgelerinin, Orta, Kuzey ve Batı Avrupa'nın –Vistül'den Baltık denizine ve Atlas okyanusuna kadar– Hint-Avrupalılaşması ya tamamlanmış ya da çok ileri bir aşamaya varmıştı. Bu belirgin süreç –göç, yeni toprakların fethi, yöre sakinlerine önce boyun eğdirilmesi, sonra da asimilasyonu– ancak XIX. yüzyılda son buldu. Buna benzer bir başka dil ve kültür yayılması örneği bilinmiyor.

Yüzyılı aşkın bir süredir, bilginler Hint-Avrupalıların anavatanını belirlemeye, öntarihlerini çözmeye ve göç aşamalarını aydınlatmaya uğraşıyor. Anavatan Avrupa'nın kuzeyinde ve ortasında, Rusya bozkırlarında, Orta Asya'da, Anadolu'da vb arandı. Bugün, Karadeniz'in kuzeyinde, Karpatlar ile Kafkasya arasında kalan bölgelerin Hint-Avrupalıların anavatanı olarak saptanması konusunda görüş birliğine varılmıştır.[1] MÖ V. ve III. binyıllar arasında, tümülüs (*kurgan*) kültürü adı verilen kültür, Karadeniz'in kuzeyinde gelişmiştir. MÖ 4000-3500 arasında bu kültürün batıya, Tisza'ya kadar yayıldığı fark edilmektedir. Bir sonraki binyıl boyunca, *kurgan* kültürünün temsilcileri Orta Avrupa'ya, Balkan yarımadasına,

[1] Bazı hayvanlar (kurt, ayı, kaz, sombalığı, yabanarısı, balarısı) ve ağaçlar (kayın, gürgen, meşe ve söğüt) için ortak bir söz dağarı bulunması, ılıman iklime sahip bir bölgeye işaret etmektedir.

Transkafkasya'ya, Anadolu'ya ve Kuzey İran'a (y. MÖ 3500-3000) girerler; MÖ III. binyılda Avrupa'nın kuzeyine, Ege bölgesine (Yunanistan ve Anadolu kıyıları) ve Doğu Akdeniz'e ulaşırlar. Marija Gimbutas'a göre, kurgan kültürünü biçimlendiren ve taşıyan halklar, Ön-Hint-Avrupalılardan ve dağılmanın son aşamalarında da Hint-Avrupalılardan başkası olamaz.

Ne olursa olsun, Hint-Avrupa kültürünün köklerinin neolitik çağa uzandığı kesindir, hatta mezolitik çağa kadar da uzanıyor olabilir. Diğer yandan bu kültürün oluşurken, kendinden üstün Yakındoğu uygarlıklarından etkilendiği de kesindir. Savaş arabasını ve maden kullanımını,[2] bir Anadolu kültüründen (Kura-Araksas kültürü) almışlardı. MÖ IV. binyılda, Balkan-Akdeniz bölgesi halklarından etkilenmenin sonucu olan heykeller görülür. Kilden, mermerden veya kaymak taşından yapılmış bu heykeller, oturan bir tanrıçayı temsil etmektedir.

Kullanılan ortak söz dağarı Hint-Avrupalıların tarımla uğraştığını, sığır (aynı zamanda domuz ve büyük olasılıkla koyun) yetiştirdiğini ve yabani ya da evcilleştirilmiş atı da tanıdıklarını göstermektedir. Hint-Avrupa halkları tarım ürünlerinden hiçbir zaman vazgeçememiş olsalar da, daha çok bir hayvancılık ekonomisi geliştirmişlerdir. Çoban göçebelik, ailenin ataerkil yapısı, talan baskınlarına düşkünlük ve fetihlere yönelik askeri örgütlenme, Hint-Avrupa toplumlarının ayırt edici çizgileridir. Kurganlarla (ev biçiminde yapılmış ve zengin süslemeleri olan mezarlar) çok daha yoksul mezarlar arasındaki zıtlık, oldukça köklü bir toplumsal farklılaşmaya işaret etmektedir. Kurganlara büyük olasılıkla yalnızca şeflerin cenazeleri konuyordu.

Bizim konumuz açısından, bu varoluş tarzının –savaş ve fetih amaçlarına göre güçlü bir biçimde yeniden örgütlenmiş çoban göçebeliğin– özgül dinsel değerlerin çıkışını ne ölçüde teşvik ettiğini ve kolaylaştırdığını saptamak önem taşıyor. Tarım toplumlarının yaratımlarının bir çoban toplumunun dinsel özlemlerine tam uymadığı açıktır. Diğer yandan, hiçbir çoban toplumu çiftçilerin ekonomisinden ve dininden tamamen bağımsız değildir. Üstelik Hint-Avrupalılar göçleri ve fetihleri sırasında sürekli olarak tarımla uğraşan yerleşik halklara boyun eğdirmiş ve onları asimile etmişlerdir. Başka bir deyişle Hint-Avrupalılar, ayrışık, hatta çelişkili dinsel yönelişler arasındaki sembiyozun yarattığı tinsel gerilimlerle, tarihlerinin oldukça erken bir döneminde tanışmış olmalıdırlar.

2 "Bakır" ve "balta" için kullanılan terimler Sümercedir; bu terimler, Avrupa dil grupları (Cermenik, İtalik-Kelt dilleri, İllyria-Trak dilleri, Grek-Slav dilleri) ayrılmadan önce alınmıştır.

62. İlk Panteon ve Ortak Dinsel Söz Dağarı— Oı
yapıları yeniden oluşturulabilir. Elimizde öncelikle
kısa, ama değerli bilgiler bulunmaktadır. İnceleme
"tanrı"yı ifade eden terimler[3] (Latincede *deus*, Sansk
Litovca *diewas*, eski Cermen dilinde *tivar*) ve başlıca
İupiter) içinde, Hint-Avrupa dilinin *deiwos*, "gök" kö
şüncesi göksel kutsallıkla, yani ışık ve "aşkınlık"la
ğında, egemenlik ve yaratıcılığın ilk manasıyla,
uyumlu gözükmektedir. Gök (tanrısı) tam anlamıy
Dyauspitar, Yunan tanrısı Zeus Pater, İllyria tanrısı
ter, İskit tanrısı Zeus-Papaios, Trak-Frig tanrısı Zeu

Gök ve hava hiyerofanileri başat bir rol oynadı
gürültüsüne verilen isimle anılması da şaşırtıcı c
Thor; Keltlerde Taranis (Tanaros), Baltık'ta Perkûna
ki de daha Hint-Avrupa döneminde gök tanrısı –dı
egemeni olduğu için yüce tanrı– fırtına tanrıları ka
tı: Bu olaya dinler tarihi içinde oldukça sık rastlanı
rattığı ateşin de göksel kökenli olduğu kabul edilm
rupa dinlerinin özgün bir unsurudur; önemli Veda t
nis, Litovca *ugnis*, eski Slavca *ogni* sözcüklerinde ayırt
nın öntarihten itibaren üstün bir konuma yükseldiğ
dilinde Sūrya, Yunancada Helios, eski Cermen dilind
ce, hepsi güneş anlamına gelmektedir). Ama farklı H
likle de Yakındoğu dinleriyle temas kurulduktan sor
reketli bir tarih yaşamıştır.[5] Yer ise (*GHᶜEM)[Φ] Göky

[3] Yunancadaki *theos* sözcüğü aynı dizi içinde yer alman
ifade eden bir kökten türemiştir; krş. Litovca *dwesiu*, "so
"soluk;" *duša*, "ruh." Demek ki *theos*, "tanrı" sözcüğünün
den hareketle geliştiği varsayılabilir.

[4] İran'da ateş tanrısının adı Ātar'dır; ama tapımın daha
değil **agni* dendiğini gösteren bilgiler bulunmaktadır:
Männerbund, s. 77 vd.

[5] Ayrıca güneşin temsil ettiği kutsallık, Yunan-Doğu bağd
teolojik ve felsefi yeniden yaratıma olanak vermiştir; c
ncılığının yayılması karşısında son kaybolan kozmik ta

olarak kabul ediliyordu; ama Yeryüzü Ana dinsel düşüncesi Hint-Avrupalılarda daha geç tarihlidir ve bu düşünceye sınırlı bir alanda rastlanmaktadır.[6] Bir diğer kozmik unsur olan rüzgârın, Litovcada Wejopatis, "Rüzgârın Efendisi," İran'da Vayu ve Hindistan'da Vāyu diye tanrılaştırıldığı görülmektedir. Ama bu son iki örnekte, kozmik epifanilerden daha fazlası söz konusudur: Bunlar, özellikle de İranlıların Vayu'su egemen tanrıların özgün çizgilerine sahiptir.

Hint-Avrupalılar özgül bir mitoloji ve teoloji geliştirmişlerdi. Kurban törenleri yapıyorlar ve söz ile şarkının (*KAN) büyüsel-dinsel değerini biliyorlardı. Mekânı kutsamalarını ve yerleştikleri toprakları "kozmikleştirmelerini" sağlayan kavramlara ve ritüellere sahiptiler (bu mitsel-ritüel senaryo eski Hindistan, Roma ve Keltlerde bulgulanmıştır). Ayrıca bu ritüeller dünyayı dönemsel olarak (törene katılan iki grup arasındaki ritüel kavga yoluyla) yenilemelerine de olanak tanıyordu (bu ritüelin Hindistan ve İran'da izleri kalmıştır). Şenliklere insanların yanı sıra tanrıların da katıldıkları kabul ediliyor ve onlara sunulan kurbanlar yakılıyordu. Hint-Avrupalılar tapınak yapmıyorlardı; büyük olasılıkla tapım açık havada ve etrafı çevrili, kutsanmış bir toprak parçasında yapılıyordu. Bir diğer özgün işaret, *geleneğin sözlü aktarımı ve Yakındoğu uygarlıklarıyla karşılaştıklarında yazı kullanımının yasaklanmasıdır.*

Ama doğal olarak, ilk Hint-Avrupa göçlerini (Hititler, Hint-İranlılar, Yunanlar, İtalikler) sonunculardan (Cermenler, Baltık Slavları) ayıran yüzlerce yıl nedeniyle, ortak miras tarihsel dönemin söz dağarında, teolojilerinde ve mitolojilerinde her zaman ayırt edilememektedir. Diğer yandan, hiçbir geleneğin değişim geçirmeden sonsuza dek sürüp gitmediği de unutulmamalıdır. Bu değişimler ya yeni tinsel yaratımların ya da etkilenmelerin, sembiyozun veya elenip gitmenin ürünüdür.

Söz dağarı, muhtemelen öntarihten itibaren başlayan bu farklılaşma ve yeni buluşlar sürecini yansıtmaktadır. En anlamlı örnek, ortak Hint-Avrupa dilinde "kutsal" anlamına gelen özgül bir terim bulunmamasıdır. Diğer yandan İran di-

---

duğu söylenebilir.

* Kelimenin yeniden yapılandırılmış biçimi, herhangi bir yazılı kaynakta doğrulanmadığı ve aslında dilbilimsel yapılandırmanın bir ürünü olduğunu vurgulamak için (yazar tarafından) bir yıldız imiyle gösterilmiştir –yn.

6 Daha ileri tarihlerde, Batıda insanın bir yeryüzü varlığı olarak (GH^{e} MON) göksel varlıkların karşısına yerleştirilirken, Doğuda insanın akıllı yaratık olarak (M^{e} NU) hayvanların karşıtı olarak gösterildiğini de ekleyelim; krş. Devoto, *Origini indo-europee*, s. 264 vd.

linde, Latincede ve Yunancada ikişer terim bulunmaktadır: Avesta dilinde *spenta/yaoždāta* (krş. Got dili, *hails/weih*); Latince, *sacer/sanctus;* Yunanca, *hieros/hagios*. "Bulgulanan bu sözcük çiftlerinden her birinin incelenmesi, tarihöncesinde çift yönlü bir kavramı gündeme getirmektedir: Yönlerden biri olumludur, 'tanrısal varlıkla yüklü olan' anlamını taşımaktadır; diğeri olumsuzdur, 'insanların dokunması yasak olan'ı ifade etmektedir."[7] Aynı zamanda, yine Benveniste'e göre, "kurban"ı ifade edecek ortak bir terim de yoktu. Ama bu yokluğa "karşılık, çeşitli dillerde ve çoğunlukla her birinin de kendi içinde, kurban eyleminin çeşitli biçimlerine denk düşen büyük bir ifade çeşitliliği göze çarpmaktadır: Saçı (Sanskritçe *juhoti*, Yunanca *spendō*); törenle yapılan sözlü taahhüt (Latince *voveo*, Yunanca *euchomai*); ritüel şölen (Latince *daps*); tütsüleme (Yunanca *thuō*), ışık ritüeli (Latince *lustro*)."[8] "Dua" sözcüğünde ise, terminoloji iki farklı kökten hareketle oluşmuştur.[9] Kısacası farklı Hint-Avrupa halkları, ortak öntarihlerinden itibaren, dinsel geleneklerini sürekli yeniden yorumlama eğilimi içindeydiler. Bu süreç göçler sırasında yoğunlaştı.

63. Üç Bölümlü Hint-Avrupa İdeolojisi— Çeşitli Hint-Avrupa mitolojilerinden kalan parçalar önemli bir kaynak oluşturmaktadır. Gerçi bu parçalar farklı çağlara ait oldukları gibi, bize de ayrışık ve farklı değerlere sahip belgeler aracılığıyla ulaşmışlardır: İlahiler, ritüel metinleri, manzum destanlar, teoloji yorumları, halk efsaneleri, tarihyazımları, Orta ve Kuzey Avrupa halklarının Hıristiyanlığı kabulünden sonra Hıristiyan yazarlar tarafından kaydedilmiş geç tarihli anlatılar. Yine de bütün bu belgeler değerlidir, çünkü birçok dinsel kavramın ilk hallerini korumakta veya (bozulmuş halde de olsa) onları yansıtmaktadırlar. Max Müller ve tilmizlerinin anladığı biçimiyle "karşılaştırmalı mitoloji"nin abartı ve hatala-

---

7 E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, c. II, s. 179. *Din* konusunda ise, "Her yerde ve her an var olan bu gerçekliği ayrı bir kurum olarak algılamayan Hint-Avrupalıların bunu ifade edecek ayrı bir terimleri de yoktu," *a.g.y.*, s. 265. Georges Dumézil Hint-Avrupalıların kutsalın söz dağarını birçok kez tahlil etti; bkz. son çıkan *La religion romaine archaïque* (2. baskı, 1974), s. 131-146.

8 E. Benveniste, *a.g.y.*, s. 223. Yine de Eric Hamp kısa süre önce "kurban" için kullanılan ortak terimi yeniden oluşturabilmiştir; krş. *JIES*, c. I, 1973, s. 320-322.

9 Özgün Hitit-Slav-Baltık-Ermeni (-Cermen?) dilleri diyalekt topluluğu, Hititçedeki *maltāi-* "dua etmek" terimine akraba biçimler gösterirken, İran dili, Keltçe ve Yunancada **ghwedh-* "dua etmek, istemek" kökünden türemiş terimler bulunmaktadır; Benveniste, *a.g.y.*, s. 245.

rı, bu malzemeleri kullanmamızı engellememelidir. Yeter ki malzemenin belgesel değeri hakkında yanılgıya düşülmesin. Rig Veda'da bulgulanan bir mit MÖ II. binyıldan daha geç tarihli olamaz; oysa Titus-Livus, İrlanda destanı veya Snorri Sturluson'da korunmuş anlatılar zamandizin açısından çok daha gençtir. Ama bu tür anlatılar Veda mitiyle her noktada uyum içindeyse, onların ortak Hint-Avrupa niteliğinden kuşku duymak, hele bu kesişme münferit bir olay değilse ve bir sistem içinde eklemleniyorsa zordur.

Georges Dumézil, Hint-Avrupa mitolojilerinin ve dinlerinin karşılaştırmalı incelemesini kökten yenileyen bir dizi eserde bunu kanıtlamıştır. Burada onları özetlemek söz konusu olamaz. Ama şu kadarını söyleyelim: Fransız bilginin araştırmaları, Hint-Avrupa toplumunun ve dininin temel yapısını ortaya çıkarmıştır. Toplumun üç sınıfa bölünmesine –rahipler, savaşçılar, hayvancılar/çiftçiler– üç işlevli bir dinsel ideoloji denk düşüyordu: Büyüsel ve hukuksal egemenlik işlevi, savaşçı gücün tanrılarının işlevi, son olarak da bereket ve ekonomik refah tanrılarının işlevi. Tanrıların ve toplumun böyle üç bölüme ayrılışı en iyi Hint-İranlılarda gözlemlenmektedir. Eski Hindistan'da *brāhmana*'lar (rahipler, kurban törenlerini yönetenler), *kşatriya* (askerler, cemaatin koruyucuları) ve *vaiśya* (üreticiler) toplumsal sınıflarına Varuna ve Mitra, İndra ve ikiz tanrılar Nāsatyalar'a (veya Aśvin'ler) denk düşer. MÖ 1380'e doğru bir Hitit kralının Küçük Asya'daki yarı-Hintlilerin (Mitanniler) bir şefiyle yaptığı anlaşmada, aynı tanrılar aynı sırayla sayılmıştır: Mitra-(V)aruna (bir diğer çeşitlemesi Uruvana), İndra, iki Nāsatya. Aynı şekilde Avesta da rahipleri (*āthra.van*), savaşçıları (savaş arabalarında savaşanlar, *rathaē-štar*), hayvancı-çiftçileri (*vāstryō.fšuyant*) birbirinden ayırır; tek fark, İran'da bu toplumsal bölünmenin bir kast sistemi halinde katılaşmamasıdır. Herodotos'a göre (IV, 5-6), İranlı İskitler de üç sınıfa bölünmüştü ve doğrudan İskitler'in soyundan gelen Kafkasya Osetlerinde bu gelenek XIX. yüzyıla kadar sürdü.

Keltler, toplumu druidler (rahipler, hukukçular), askeri aristokrasi (*flaith*, tam karşılığı "erk," Sanskritçede *kşatrā*) ve *bó airig*, inek (*bó*) sahibi, özgür adamlar (*airig*) olarak ayırırlardı. Dumézil'e göre, Roma'nın kuruluşuna ilişkin mitsel, ama hayli tarihsileştirilmiş anlatılarda da benzer bir toplumsal bölünme ayırt edilebilmektedir: Iupiter tarafından korunan kral Romulus; savaş teknisyeni Etrüsk Lucumon; kadınları ve zenginlikleri getiren Tatius ve Sabinler. Capitol'ün üçlü tanrı grubu –Iupiter, Mars, Quirinus– bir anlamda Roma toplumunun tanrısal, göksel düzlemdeki örneğini oluşturmaktadır. İskandinav dinine ve mitolojisine de ben-

zer bir üçlü egemendir: Egemen tanrı Odin, şampiyon Thor ve berekete hükmeden Frey.

İlk işlevin iki bölüme veya tamamlayıcı eğilimlere ayrılmasını –büyüsel egemenlik ve hukuksal egemenlik– Varuna ve Mitra çifti açık bir biçimde yansıtır. Eski Hintliler için, Mitra "düşünen, açık, düzenli, sakin, iyi niyetli, dinsel görünümüyle" egemen tanrı ve Varuna da "saldırgan, karanlık, ermiş, şiddetli, korkunç, savaşçı görünümüyle" hükümdardır.[10] Aynı iki parçalılığa özellikle Roma'da aynı zıtlıklar ve aynı tamamlayıcı değişimlerle rastlanır: Bir yanda Lupercus'larla –kent içinde çıplak halde koşup, yoldan geçen kadınları doğurgan kılmak için onlara keçi derisinden kırbaçlarla vuran gençler– gerçek anlamda rahipler olan Flamen'ler arasındaki zıtlık; diğer yanda Roma'nın ilk iki kralının farklı yapı ve tavırları: Korkunç İupiter için iki tapım kuran Romulus ve Fides Publica tapınağını kurup, iyi niyeti sağlayıp yeminleri kaydeden bu tanrıçaya özel bir bağlılık vazeden Numa. Romulus-Numa zıtlığı ilke olarak Lupercus'lar-Flamen'ler zıtlığıyla örtüşür ve diğer yandan da Varuna-Mitra kutuplaşmasına her noktada denk düşer.

Hintlilerde ve Romalılarda tanrısal egemenliğin iki yönünü tahlil eden Georges Dumézil, farklılıkları da doğru bir biçimde vurgulamıştır. Gerek Vedalar Hindistan'ında gerekse Roma'da aynı Hint-Avrupa yapısı görülmektedir, ama iki "ideolojik alan" türdeş değildir. "Romalılar *tarihsel* olarak düşünürken, Hintliler masalsı biçimde düşünmektedir. Romalılar *milli*, Hintliler *evrensel* açıdan düşünmektedir." Romalıların ampirik, göreli̇leştirici, siyasi, hukuki düşünme biçimi karşısında, Hintlilerin felsefi, mutlak, dogmatik, ahlaki ve mistik düşüncesi yer almaktadır.[11] Başka Hint-Avrupa halklarında da "ideolojik alanlar" arasında benzer farklılıklar ayırt edilmektedir. Daha önce de söylediğimiz gibi, elimizdeki belgeler Âri dili konuşan farklı halkların tarih içindeki özgül ifadelerini oluşturmaktadır. Kısacası başlangıçtaki topluluğun dinsel düşünce ve uygulamalarını değil, ancak Hint-Avrupa ideolojisinin genel yapısını yakalayabiliriz. Ama bu yapı, Hint-Avrupalılara özgü dinsel deneyim ve spekülasyon türü konusunda bize bilgi vermekte, ayrıca Âri dili konuşan halkların her birine ait özgül yaratıcılığı değerlendirmemize de olanak tanımaktadır.

Tahmin edilebileceği gibi, en büyük yapısal çeşitlilik üçüncü işlev konusunda bulgulanmaktadır; çünkü bolluk, barış, bereketle ilişkili dinsel ifadeler zorunlu

---

[10] G. Dumézil, *Mitra-Varuna* (2. baskı, 1948), s. 85.

[11] G. Dumézil, *Servius et la Fortune*, s. 190-192.

olarak her grubun coğrafyası, ekonomisi ve tarihsel durumuyla bağlantılıdır. İkinci işlevi oluşturan fiziksel güce, özellikle de dövüşler sırasında güç kullanımına gelince, Georges Dumézil bu konuda Hindistan (Hint-Avrupalılar zamanında), Roma ve Cermen dünyası arasındaki belli sayıda uyuşmayı aydınlatmıştır. Örneğin gerçek anlamıyla erginleme sınavı, büyük olasılıkla, genç savaşçının üç rakibe veya üç kafalı bir canavara (belki de bu canavarı bir kukla temsil ediyordu?) karşı dövüşmesinden oluşuyordu. İrlandalı kahraman Cuchulainn'in üç kardeşe karşı kazandığı kavgayı ve Horatius'un üç Curiatus'la dövüşünü konu alan anlatılarda da benzer bir senaryo seçilmektedir. Her ikisi de üç kafalı canavarları öldüren İndra ve İranlı kahraman Thraētaona mitleri için de aynı şey geçerlidir. Cuchulainn'de ve Horatius'da zafer, toplum için zararlı ve ritüelle ruhtan kovulması gereken "çılgın bir öfke" (*furor*, Keltçe *ferg*) uyandırır. Ayrıca İndra'daki "üç günah" mit izleğinin benzerlerine de İskandinavya'daki kahraman Starcatherus destanında ve Yunanistan'daki Herakles mitolojisinde rastlanır.[12] Büyük olasılıkla bu mitsel-ritüel izlekleri ortak Hint-Avrupa döneminin bütün mitolojisini ve savaşçı tekniklerini kapsamıyordu. Ama halkların dağıldığı alanın iki ucunda, Hindistan ve İrlanda'da korunduklarını saptayabilmek önemlidir.

Anlaşıldığı kadarıyla, üç bölümlü ideoloji tutarlı ama esnek bir sistem oluşturuyor, bu sistem çok sayıda tanrısal biçim, dinsel düşünce ve uygulamayla çeşitli şekillerde tamamlanıyordu. Farklı Hint-Avrupa dinlerini incelerken, bu farklılıkların sayısını ve önemini değerlendirme olanağı bulacağız. Üç bölümlü ideolojinin, ortak dönemde geliştirilmiş de olsa, çok saygı duyulan bazı kavramları, örneğin yaratıcı, egemen ve baba olarak gök tanrısını bir kenara bıraktığına veya köklü bir biçimde yeniden yorumladığına inanmak için elimizde geçerli nedenler var. Dyauspitar'ın yerinden edilip, onun yerine Varuna'nın geçirilmesi ise (bunun izlerine Rig Veda'da rastlanmaktadır) çok daha eski bir süreci yansıtmakta veya onun uzantısını oluşturmaktadır.

64. Âriler Hindistan'da— Hint-İran kabileleri, ortak dönemlerinde, kendilerini "soylu (insan)" anlamına gelen bir terimle, Avesta dilinde *airya*, Sanskritçede *ārya*

[12] Bu üç günah, dinsel düzen, savaşçı ülkü, bereket alanlarındaki üç işlevle ilişkili olarak işlenir; bu da üç işlevlilik varsayımını doğrular. Herakles mitolojisinde ortak bir Hint-Avrupa motifinin tanımlanabilmesinin anlamlı olduğunu da ekleyelim, çünkü Yunanistan'da üç bölümlü ideoloji, Ege kültürüyle sembiyozun bir sonucu olarak, oldukça erken bir tarihte dağılmıştır.

ile adlandırıyorlardı. Âriler, MÖ II. binyılın başında Kuzeybatı Hindistan'a sızmaya başlamışlardı; dört veya beş yüzyıl sonra "Yedi Irmak," *sapta sindhavah* bölgesini,[13] yani Yukarı İndüs, Pencap havzasını işgal etmişlerdi. Daha önce de belirttiğimiz gibi (§ 39), işgalciler bazı Harappa kentlerine saldırmış ve onları yıkmış olabilirler. Veda metinlerinde, İndüs uygarlığının takipçileri veya bu uygarlıktan hayatta kalanlar olarak tanımlanabilecek *dāsa* veya *dasyu*'lara karşı verilen savaşlardan söz edilir. Bunlar, siyah tenli, "burunsuz," barbar dilini konuşan ve fallus tapımını (*śiśna deva*) vazeden kişiler olarak betimlenir. Zengin sürüleri vardır ve tahkim edilmiş yerleşimlerde (*pur*) otururlar. İndra'nın –lakabı *purandara*, "kaleleri yıkan"dır– yüzlercesine saldırıp yıktığı bu "kaleler"dir. Savaşlar ilahiler yaratılmadan önce yapılmıştır; çünkü anıları güçlü bir biçimde mitoloji biçimine bürünmüştür. Rig Veda da bir diğer düşman halka değinir: İnekleri çalan ve Veda tapımını reddeden *Pani*'ler. Ravi Nehri kıyısındaki Hariyūpiyā ile Harappa'nın aynı yer olması mümkündür. Ayrıca Veda metinleri "cadılar"ın oturduğu harabelerden de (*arma, armaka*) söz eder; bu da Ârilerin yıkılmış kentleri bölgenin eski sakinleriyle özdeşleştirdiğini gösterir.[14]

Bununla birlikte yerlilerle sembiyoz oldukça erken bir dönemde başlar. Daha geç tarihli Rig Veda kitaplarında *dāsa* sözcüğü, yenilen Dāsa'ların yazgısına işaret eden bir biçimde, "köle" anlamına gelmektedir; ama anlaşılan, boyun eğdirilen halkın diğer üyeleri uygun bir biçimde Âri toplumuyla bütünleştirilmiştir. Örneğin şef Dāsa, Brahmanları koruduğu için övülür.[15] Yerlilerle evlenmeler dilde de izler bırakır. Veda Sanskritçesi başka hiçbir Hint-Avrupa dilinde, hatta İran dilinde bile rastlanmayan bir dizi sesbirime, özellikle de kafa sesiyle çıkarılan ünsüzlere sahiptir. Bu ünsüzler, büyük olasılıkla efendilerinin dilini öğrenmeye çalışan yerlilerin telaffuzunu yansıtmaktadır. Aynı şekilde Veda söz dağarında, çok sayıda Âri kökenli olmayan sözcük korunmuştur. Üstelik bazı mitler de yerli kökenlidir.[16] En erken dönemden başlayarak bulgulanan bu ırklar, kültürler ve dinler arası sembiyoz süreci, Âriler Ganj vadisine doğru ilerledikçe güç kazanacaktır.

Veda dönemi Hintlileri tarımla da uğraşıyorlardı, ama asıl ekonomileri hay-

[13] Bu isim Avesta'da da bilinmektedir: *Haptahindu.*

[14] B. ve R. Alchin, *The Birth of Indian Civilization*, s. 155. Dünyalı düşmanların demonlara, "hayalet"lere veya "büyücü"lere dönüşmesi sık rastlanan bir görüngüdür; bkz. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, s. 51 vd.

[15] Rig Veda VIII, 46, 32.

[16] Bkz. M. Eliade, *Le Yoga*, s. 348 vd, 409 vd.

vancılıktı. Sürü hayvanları para işlevi görüyordu. Süt ve süt ürünlerinin yanı sıra, sığır eti de tüketiliyordu. At çok değerliydi, ama yalnızca savaşlarda, talan için yapılan akınlarda ve krallık ritüellerinde kullanılıyordu (krş. § 73). Ârilerin kentleri yoktu ve yazıyı da bilmiyorlardı. Maddi kültürlerinin basitliğine karşın, marangozların ve tunç işleyenlerin büyük bir saygınlığı vardı.[17] Demir ancak MÖ 1050'ye doğru kullanılmaya başlandı.

Kabileler, *rācā* adı verilen askeri şefler tarafından yönetiliyordu. Bu kralcıkların iktidarı halk meclisleriyle (*sabhā* ve *samiti*) dengeleniyordu. Veda döneminin sonuna doğru, toplumun dört sınıf halinde örgütlenmesi tamamlanmıştı. Toplumsal sınıfları ifade eden *varna* terimi "renk" anlamına gelir: Bu da Hint toplumunun temelini oluşturan etnik çoğulluğun işaretidir.

İlahiler Veda dönemindeki hayatın yalnızca bazı yönlerini açığa çıkarır. Anlatım genellikle kısadır: Âriler müzik ve dansı sever; flüt, lavta ve harp çalarlar. Sarhoş edici içkilere, *soma* ve *surā*'ya düşkündürler; *surā*'nın dinsel bir anlamı da yoktur. Zar oyunu oldukça yaygındır; Rig Veda'nın bir ilahisi tamamen bu oyuna ayrılmıştır.[18] Birçok ilahi farklı Âri kabileler arasındaki çatışmalara değinir. En meşhur kabile olan Bharata'lar, kralları Sudas'ın komutasında, kendilerine karşı birleşmiş on prensi yenmişlerdi. Ama Rig Veda tarihsel veriler bakımından oldukça yoksuldur. Bazı Veda kabilelerinin isimlerine –örneğin Bharata'lar– daha sonraki edebiyatta da rastlanır. Veda döneminden en az beş, altı yüzyıl sonra yaratılmış *Mahābhārata*, Kuru'lar ile kuzenleri Pāndava'lar arasındaki büyük savaşı anlatır. Purāna'ların korunan anlatıya göre, bu savaş MÖ 1400'e doğru, yarımadanın merkezindeki Madhyadeśa'da gerçekleşmişti. Bu da Ârilerin Ganj vadisinin de ilerisine kadar sızdıklarını gösterir. Büyük teoloji eseri *Śatapatha Brāhmana* yazıldığı sırada, MÖ 1000-800 arasında, Kośala ve Videha eyaletleri Ârileşmişti. *Rāmāyāna* ise Âri etkisinin güneye doğru yayıldığını gösterir.

Ârilerin hasımları nasıl mitolojileştirilmiş, demonlara ve büyücülere dönüştürülmüşse, toprakların fethi sırasında girilen savaşlar da aşkın bir görünüme büründürülmüş, daha kesin bir ifadeyle İndra'nın Vrtra'ya ve diğer "şeytani" varlıklara karşı dövüşleriyle özdeşleştirilmiştir. Daha ileride, bu tür örnek savaşların kozmolojik sonuçlarını tartışacağız (§ 68). Şimdilik yeni bir toprağın işgalinin Agni'ye adanmış bir sunak (*gārhapatya*) dikilmesiyle meşrulaştırıldığını be-

---

[17] Bu maddi kültür betimlemesini, aletlerin büyüsel-dinsel değerlerinin ve bu aletlerin her birine ait mitolojilerin oluşturduğu "koşut dünya"yla tamamlamak gerektiği açıktır.

[18] Rig Veda X, 34.

lirtelim.[19] "Bir *gārhapatya* yapılınca, oraya yerleşildiği (*avasyati*) söylenir ve ateş sunağını yapanların hepsi yerleşmiştir."[20] Ama Agni'ye adanmış bir sunak dikilmesi yaratılışın ritüel düzleminde taklidinden başka bir şey değildir. Başka bir deyişle, işgal edilen toprak daha önce "kaos"tan "kozmos"a dönüştürülmüşken, ritüel aracılığıyla bir "biçim" alır ve *gerçek* olur.

Aşağıda göreceğimiz gibi, Veda panteonuna erkek tanrılar egemendir. Adları bilinen birkaç tanrıça daha çok silik roller oynar: tanrıların anası, anlaşılması güç Aditi; şafak tanrıçası Uśas; kendisine güzel bir ilahi de adanmış gece tanrıçası Rātri.[21] O halde Ulu Tanrıça'nın Hinduizm içindeki egemen konumu ayrı bir anlam kazanmaktadır: Ulu Tanrıça'nın bir yandan Brahmancılık-dışı dinselliğin kazandığı zaferi yansıttığına kuşku yoktur; ama diğer yandan da Hint düşüncesinin yaratıcı gücünün bir işaretidir. Veda metinlerinin, askeri aristokrasiye hizmet eden seçkin bir ruhban sınıfının dinsel sistemini yansıttığını tabii ki dikkate almak gerekir; herhalde toplumun geri kalanı –yani çoğunluğu oluşturan *vaiśya*'lar ve *sudra*'lar– iki binyıl sonra Hinduizmde karşılaşılacak düşünce ve inançların benzerlerini paylaşıyordu.[22] İlahiler Veda dininin bütününü yansıtmaz; onlar öncelikle dünyevi iyiliklerle, sağlık, uzun ömür, birçok erkek evlat, hayvan bolluğu, servetle ilgili bir dinleyici kitlesi için hazırlanmışlardır.[23] Demek ki daha ileride yaygınlaşacak bazı dinsel kavramların daha Vedalar çağında ortaya çıktıkları düşünülebilir.

Yukarıda değindiğimiz Hint zekâsının yaratıcı gücü özellikle, Hindistan'ın Ārileşmesi, daha geç bir tarihte de Hindulaşmasına yol açan sembiyoz, özümseme ve yeniden değer yükleme sürecinde belirir; çünkü binlerce yıllık bu süreç, Brahmanların Vedacı "vahiy" (*śruti*) temelinde geliştirdikleri dinsel sistemle diyalog içinde gerçekleşir. Son tahlilde, Hindistan'ın dinsel ve kültürel birliği Vedalar çağındaki ritüelcilerin ve şair-filozofların etkisiyle gerçekleştirilmiş uzun bir sentezler dizisinin sonucudur.

---

[19] Krş. A. K. Coomaraswamy, *The Rigveda as Land-nāma-bōk*, s. 16; M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, s. 22.

[20] *Śatapatha Br.* VII, 1, 1, 1-4.

[21] Rig Veda X, 127.

[22] Krş. Louis Renou, *Religions of Ancient India*, s. 6.

[23] Bu durum, Homeros dönemindeki Yunan dininin durumunu hatırlatmaktadır: Şiirler, evrensel berekete ve ruhun ölümden sonraki varoluşuna ilişkin *mysteria*'lara az ilgi duyan ya da bu konularla hiç ilgilenmeyen bir askeri seçkinler grubuna sesleniyordu; oysa aynı *mysteria*'lar onların eşlerinin ve uyruklarının dinsel etkinliğini yönlendiriyordu.

65. Varuna, İlk Tanrı: Deva'lar ve Asura'lar— İlahiler Veda dininin en eski biçimini yansıtmaz. Hint-Avrupa gök tanrısı Dyaus tapım içinden silinmiştir. Artık adı "gök" veya "gün" anlamına gelmektedir. Göksel kutsallığın kişileştirilmesini ifade eden sözcük, sonunda doğal bir *görüngüyü* anlatır hale gelmiştir. Gök tanrılarının tarihinde oldukça sık görülen bir süreç söz konusudur: Diğer tanrılar karşısında silinmekte ve *deus otiosus*'a dönüşmektedirler. Bir gök tanrısı ancak kendisine egemen tanrı olarak tapıldığı ölçüde ilk saygınlığını korumayı başarır.[24] Bununla birlikte Veda şairleri "Her Şeyi Bilen Gök"ü hâlâ hatırlamakta[25] ve "Gök Baba"yı, Dyauspitar'ı anmaktadırlar.[26] Dyaus özellikle ilk tanrı çiftinde, Dyāvāprithivī'de, "Gök ve Yer"de mevcuttur.[27]

Oldukça erken bir dönemde, tam bir egemen tanrı olan Varuna, Dyaus'un yerini alır. Onun Evrensel Kral, *samraj* konumuna yükselmeden önce geçirdiği aşamalar iyi bilinmemektedir.[28] Varuna'dan özellikle *asura* unvanıyla söz edilir ve bu unvan başka tanrılar, örneğin Agni için de kullanılır.[29] Aslında Asuralar en eski tanrı ailesini oluşturuyorlardı.[30] Veda metinleri tanrıları (*deva*) Asuralar'la karşı karşıya getiren çatışmaya göndermeler yapar. Bu çatışma Vedalar sonrası dönemde, kurban *mysteria*'sını işleyen eserler olan *Brahmānalar* içinde uzun uzun anlatılıp yorumlanacaktır. Tanrılar zaferi, kurban törenine sahip olmayan Asuralar'ı İndra'nın çağrısıyla terk eden Agni sayesinde kazanacaktır.[31] Kısa bir süre sonra Devalar, kurban törenine ilişkin Söz'ü de (*Vāc*) Asuralar'ın elinden aldılar. O zaman İndra, Varuna'yı da kendi krallığına geçmeye çağırdı.[32] Devalar'ın Asuralar'a karşı kazandığı zafer, İndra'nın Dasyu'lara karşı zaferiyle özdeşleştirildi; Dasyu'lar da en derin karanlıkların içine atılmışlardı.[33]

Mitteki bu çatışma, İlk Tanrılar grubuna karşı İndra yönetimindeki "genç tanrılar"ın savaşını yansıtır. Asuralar'ın gerçek "büyücüler" diye ün yapması[34] ve

---

24 Krş. *Dinler Tarihine Giriş*, s. 85 vd.

25 Atharva Veda, I, 32, 4.

26 Atharva Veda VI, 4, 3.

27 Rig Veda I, 160

28 Rig Veda VII, 82, 2

29 Atharva Veda I, 10, 1 vb.

30 Atharva Veda VI, 100, 3.

31 Rig Veda X, 124; V, 5.

32 Rig Veda V, 5

33 Atharva Veda IX, 2, 17; krş. Rig Veda VII, 99, 4; vb.

34 Atharva Veda III, 9, 4; VI, 72, 1.

sudra'larla özdeşleştirilmesi, mutlaka Âriler öncesi yerli halkların tanrılarını temsil ettikleri anlamına gelmez. Vedalar'da *asura* unvanı hangi tanrı için olursa olsun, hatta Dyaus ve İndra için bile bir sıfat olarak kullanılmaktadır (İndra'ya "Asuralar'ın Hükümdarı" adı verilmiştir).[35] Başka bir deyişle, *asura* terimi ilk durumun, özellikle de dünyanın güncel düzeninden önceki durumun özgül kutsal güçlerine gönderme yapmaktadır. "Genç tanrılar," Devalar da bu kutsal güçleri sahiplenmekten geri kalmamışlardır; bu nedenle onlar da *asura* sıfatından faydalanabilmektedir.

"Asuralar çağı"nın, Devalar yönetimindeki güncel dönemden önce geldiğini vurgulamakta yarar var. Birçok arkaik ve geleneksel dinde olduğu gibi, Hindistan'da da başlangıç çağından güncel çağa geçiş kozmogoni ölçüleriyle açıklanır: Bir kaos "hali"nden düzenli bir dünyaya, "kozmos"a geçiş. İndra'nın ilk ejderha Vrtra'yla dövüşünü anlatan mitte de, bu kozmogoni arka planı karşımıza çıkacak (§ 68). Aslında ilk tanrı, gerçek bir *asura* olarak Varuna; Vrtra ile özdeşleştirilmişti. Bu özdeşleştirme, tanrısal çift-birlik gizemi üzerine bir dizi içrek spekülasyon yapılmasına olanak tanıdı.

66. Varuna: Evrensel Kral ve Büyücü: Rta ve Māyā— Veda metinleri Varuna'yı egemen tanrı olarak sunar: Dünyaya, tanrılara (devalar) ve insanlara hükmeder. "Nasıl ki bir kasap hayvan derisini gererse, o da, Güneş'e halı olsun diye Yer'i çekip germiştir...." "İneklerin içine sütü, gönüllerin içine zekâyı, suların içine ateşi, gökyüzüne güneşi, dağın üstüne *soma*'yı" o koymuştur.[36] Evrenin egemeni olarak gök tanrılarının bazı sıfatlarına da sahiptir: *viśvadarśata*'dır, yani "her yerden görülebilir,"[37] her şeyi bilir[38] ve yenilmezdir.[39] Yıldızlar için kullanılan mitsel ifadeyle, "bin gözlü"dür.[40] Her şeyi "gördüğü" ve hiçbir günah gözünden kaçmadığı için, ne kadar gizlenmiş olursa olsun insanlar onun huzurunda kendilerini "köle gibi" hissederler.[41] "Korkunç hükümdar," gerçek bir "bağ efendisi" olarak, büyülü güçlere sahiptir ve kurbanlarını uzaktan bağlayabilir veya yi-

---

[35] Atharva Veda VI, 83, 3.

[36] Rig Veda V, 85, 1-2.

[37] Rig Veda VIII, 41, 3.

[38] Atharva Veda IV, 16, 2-7.

[39] Rig Veda IV, 16, 2-7.

[40] *Rig Veda VII, 34, 10.*

[41] Rig Veda I, 25, 1

ne uzaktan bağlarını çözüp kurtarabilir. Birçok ilahinin ve ritüelin konusu, insanı "Varuna'nın bağları"ndan korumak veya kurtarmaktır.[42] Elinde bir iple tasvir edilir ve törenlerde onun bağladığı her şeye, başta düğümlere, "Varuna tarzı" denir.

Bu görkemli becerilerine karşın Varuna, Vedalar çağında inişe geçmiştir. Örneğin halk tarafından sevilme bakımından İndra'nın çok gerisinde kalmıştır. Ama o olağanüstü bir geleceğe sahip olacak iki dinsel kavramla ilişkilidir: *rta* ve *māyā*. "Uyum sağlamak" fiilinin geçmiş zaman kipi olan *rta* sözcüğü dünyanın düzenini ifade eder; hem evrenin, hem dinsel törenlerin hem de ahlakın düzeni söz konusudur.[43] *Rta*'ya seslenen ilahi yoktur, ama bu terim metinlerde sık sık geçer (Rig Veda'da 300'den fazla). Yaratılışın *rta*'ya uygun olarak gerçekleştirildiği belirtilir, tanrıların *rta*'ya göre davrandıkları, *rta*'nın hem evrensel ritimleri hem de ahlaki davranışları yönettiği yinelenir. Tapımı yöneten de aynı temel ilkedir. "*rta*'nın yeri" göğün en yüksek katında veya ateş sunağındadır.

Varuna da *rta*'nın "evinde" yetiştirilmiştir ve onun *rta*'yı sevdiği ve *rta*'ya tanıklık ettiği bildirilir. Varuna'ya "*Rta* Kralı" denir ve gerçekle özdeşleştirilen bu evrensel kuralın onun içinde "kurulu" olduğu söylenir. Kanunu ihlal eden Varuna'ya karşı sorumludur ve günah, hata ya da cehalet sonucunda bozulan düzeni hep ve yalnızca Varuna yeniden kurar. Suçlu, kurbanlar aracılığıyla kendini affettirmeyi umar (zaten bu kurbanları sunması da bizzat Varuna tarafından bildirilir). Bütün bunlar onun evren egemeni tanrı yapısını ortaya çıkarmaktadır. Varuna zamanla bir *deus otiosus*'a dönüşecek, özellikle ritüelcilerin bilgilerinde ve dinsel folklorda yaşayacaktır. Bununla birlikte yalnızca evrensel düzen düşüncesiyle ilişkileri bile, ona Hint tinselliği tarihinde önemli bir yer sağlamak için yeterlidir.[44]

İlk bakışta *rta*'nın bekçisinin aynı zamanda *māyā*'ya da yakından bağlı olması çelişkili görülebilir. Ama Varuna'nın evrensel yaratıcılığının aynı zamanda "büyüyle ilişkili" bir yönü de olduğu hesaba katılırsa, bu birliktelik anlaşılır bir hal alır. *Māyā* teriminin "değişmek" anlamına gelen *māy* kökünden türediği konusunda görüş birliğine varılmıştır. Rig Veda'da *māyā*, "iyi kurguların yıkım veya in-

---

[42] *Images et Symboles*, s. 124 vd. H. Petersson, "Varuna" isminin kökenini, Hint-Avrupa diline ait bir kök olan *uer*'le ("bağlamak") açıklamıştır.

[43] "Aşağı yukarı aynı sözcükle ifade edilen aynı kavramın hem Mezopotamya ve Suriye'nin yarı Hintlileri hem de her türden inanca sahip İranlılar nezdindeki ayrıcalıklı yerini görünce, daha önceden Hint-İranlıların düşünce ve açıklamalarının da temelini oluşturduğu kesinlik kazanıyor" (G. Dumézil, "Ordre, fantaisie, changement," s. 140).

[44] Klasik dilde *rta* teriminin yerine, görkemli yazgısını ileride ele alacağımız *dharma* sözcüğü geçecektir. Rig Veda'da, *dhāman* sözcüğü 96, *dhārman* sözcüğü ise 54 kez geçer.

kâr yönünde değişimi, şeytani ve aldatıcı değişim ve aynı zamanda bozulmanın bozulması" anlamına gelir.[45] Başka bir ifadeyle, kötü ve iyi *māyā*'lar vardır. Kötü *māyā*'lar hileler ve büyüler, özellikle de Yılan Vrta'nınkiler gibi şeytani türde dönüşüm büyüleridir. Vrta, *māyin*, yani büyücü, mükemmel bir Düzenbaz'dır.[*] Bu tür bir *māyā* kozmik düzeni bozar, örneğin güneşin hareketini engeller veya suları esir eder vb. İyi *māyā*'lar ise iki türlü olur: 1) Savaş *māyā*'ları, İndra'nın şeytani varlıklarla boy ölçüştüğünde kullandığı "karşı-*māyā*"lar;[46] 2) Egemen tanrıların, öncelikle de Varuna'nın ayrıcalığı olan, biçimler ve varlıklar yaratan *māyā*. Bu kozmolojik *māyā*, *rta*'yla eşdeğerli kabul edilebilir. Nitekim metinlerin birçok bölümü gündüz ve gecenin birbirini izlemesi, güneşin hareketi, yağmur yağması ve yaratıcı *māyā*'nın bir sonucu olarak *rta*'yı gerektiren başka görüngüleri anlatırlar.

Demek ki *māyā*'nın ilk anlamı klasik Vedānta'dan y. 1500 yıl önceye ait Rig Veda'da yakalanmaktadır: "istenmiş değişim," yani bozulma –yaratım ya da yıkım anlamında– ve "bozulmanın bozulması." Felsefi *māyā* kavramının –kozmik yanılsama, gerçekdışılık, [var] olmama hali– kökeninin hem "değişim," kozmik kuralların bozulması, dolayısıyla *büyüsel ve şeytani dönüşüm* düşüncesinde, hem de *māyā*'sı aracılığıyla evrenin düzenini yeniden sağlayan Varuna'nın *yaratıcı gücü* düşüncesinde bulunduğunu şimdiden belirtelim. O zaman *māyā*'nın niye *kozmik yanılsamayı* ifade etme noktasına geldiği anlaşılıyor; çünkü en başından itibaren çeşitli anlamlara çekilebilen, hatta çelişkili değerler yüklenebilen bir kavram söz konusudur: Yalnızca kozmik düzenin şeytani bir biçimde bozulmasını değil, tanrısal yaratıcılığı da ifade etmektedir. Daha geç bir tarihte, Vedānta'ya göre, evrenin kendisi yanılsama ürünü bir "dönüşüm," başka bir ifadeyle gerçeklikten yoksun bir değişimler sistemi haline gelecektir.

Varuna'ya dönecek olursak, onun varlık tarzının –korkunç hükümdar, büyücü ve bağların efendisi– ejderha Vrta'ya şaşırtıcı bir biçimde yakınlaştırılmaya olanak tanıdığını belirtelim. İsimleri arasındaki etimolojik akrabalık konusunda ne

---

[45] Krş. Dumézil, "Ordre, fantaisie, changement," s. 142 vd, kaynakçayla birlikte.

[*] Düzenbaz (*trickster*): *Terim ilk kez D. G. Brinton'un Myths of the New World* (1868) isimli eserinde kullanılmıştır. Pek çok dil ve kültürde muadilleri bulunan bir kahramanı, hatta bir anti kahramanı ifade eder –yn.

[46] "*Māyin*'lere karşı *māyā*'lar kullanarak zafer kazandı;" bu, birçok metinde kullanılan bir ana temadır (Bergaigne, *La religion Védique*, c. III, s. 82). İndra'nın "büyüleri" arasında ilk sırayı biçim değiştirme gücü alır; krş. *Images et Symboles*, s. 131 vd; G. Dumézil, *a.g.y.*, s. 143-144.

düşünülürse düşünülsün,[47] her ikisinin de sularla, öncelikle de "tutulmuş sularla ilişkili olduğunu saptamakta yarar var ("Büyük Varuna denizi gizledi....,"[48]). Gece (tezahür etmeyen {varlık}),[49] Sular (bilkuvve {varlık}, tohumlar), "aşkınlık" ve "davranmamak" (egemen tanrıların ayırt edici özellikleri) bir yandan her türlü "bağ"la, diğer yandan da ejderha Vrtra'yla hem mit hem de metafizik düzlemlerde bir uyum içindedir. İleride göreceğimiz gibi, ejderha Vrtra da suları "tutmuş," "durdurmuş" veya "zincirlemişti."

Üstelik Varuna, Yılan Ahi ve Vrtra ile özdeşleştirilmiştir.[50] Atharva Veda'da (XII, 3, 57), Varuna "engerek" diye nitelenir. Ama Varuna asıl *Mahābhārata*'da yılanlarla özdeşleştirilir. "Denizin Efendisi" ve "*nāga*'ların kralı" diye anılır; zaten okyanus da "*nāga*'ların yaşadığı yer"dir.[51]

67. Yılanlar ve Tanrılar. Mitra, Aryaman, Aditi— Varuna'nın bu çokanlamlı ve çokdeğerli yapısı birçok açıdan önemlidir. Ama asıl dikkatimizi çekmesi gereken zıtların birliği konusundaki örnek niteliğidir. Gerçekten de bu nitelik, sistematik felsefenin konularından biri haline gelmeden çok önce, Hint dinsel düşüncesinin ayırt edici özelliklerinden birini oluşturmaktadır. Çokdeğerlilik ve zıtların birliği yalnızca Varuna'ya özgü de değildir. Daha önce Rig Veda (I, 79, 1) Agni'yi "öfkeden çılgına dönmüş yılan" diye niteliyordu. *Aitareya Brāhmana* (III, 36), Agni görünür biçimde ne ise (*pratyakşa*) Yılan Ahi Budhnya'nın da görünmez biçimde o olduğunu (*parokşena*) açıklamaktadır. Başka bir ifadeyle, Yılan Ateş'in sanal bir hali, karanlıklar ise tezahür etmemiş ışıktır. *Vājasaneyi Samhitā*'da (V, 33), Ahi Budhnya ve Güneş (*Aja Ekapad*) özdeşleştirilmiştir. Güneş şafakla birlikte yükselince "Ahi'nin derisinden kurtulduğu gibi.... Gece'den kurtulur."[52] Aynı şekilde, tanrı Soma, "tıpkı Ahi gibi, eski derisinin dışına sürünür."[53] *Śatapatha Brāhmana*, Soma'yı Vrtra ile özdeşleştirir (III, 4, 3, 13; vb). Aditya'ların da baş-

---

47 Krş. *Images et Symboles*, s. 128 vd.

48 Rig Veda IX, 73, 3.

49 Rig Veda'nın bazı bölümlerinde (örneğin I, 164, 38), Varuna tezahür etmeyen, sanal ve ezeli-ebedi varlık olarak görülüyordu.

50 Bkz. Coomaraswamy'nin bir araya getirdiği referanslar, "Angel and Titan," s. 391, dipnot.

51 *Mahābhārata*, I, 21, 6 ve 25, 4. Yine *Mahābhārata*'nın başka bölümlerinde kral Varuna en üstün *nāga*'lardan biri olarak değerlendirilir ve Veda kaynaklarında da rastlanan mit yılanları arasında sayılır; krş. G. Johnsen, "Varuna and Dhrtarāştra," s. 260 vd.

52 *Śat. Br.*, II, 3; I, 3 ve 6

53 Rig Veda IX, 86, 44

langıçta yılan oldukları ifade edilir. Eski derilerini atarak –bu, ölümsüzlüğe eriştikleri anlamına gelir ("Ölüm'ü yendiler")– tanrı, *deva* olmuşlardır.[54] Son olarak, *Śat. Br.* (XIII, 4, 3, 9) "Yılanlar'ın bilgisi (*sarpa-vidyā*) Veda'dır" açıklamasını yapar.[55] Başka bir deyişle, tanrısal öğreti paradoksal bir biçimde en azından başlangıçta "şeytani" bilgiyle özdeşleştirilmiştir.

Kuşku yok ki, yılanlarla tanrıların birleştirilmesi, Devalar'la Asuralar'ın Prajāpati'nin çocukları olduğu ve Asuralar'ın yaşının daha büyük olduğu konusunda Brhadāranyaka Upanişad'da da görülen (I, 3, 1) düşüncenin bir anlamda uzantısıdır. Çatışan figürlerin ortak bir soydan gelmesi, başlangıç çağının birlik-bütünlüğünü yansıtmak için kullanılan gözde izleklerden biridir. İndra ile Vrtra arasındaki meşhur kavga mitinin teolojik yorumlarını incelerken bunun görkemli örneklerinden biriyle karşılaşacağız.

Mitra'nın rolü ise, Varuna'dan soyutlandığı zaman, ikincil düzeydedir. Veda'da ona adanmış bir tek ilahi vardır.[56] Ama hükümdarlığın barışçı, iyi niyetli, hukuki ve ruhban yönlerini canlandırarak, Varuna'yla birlikte hükümdarlık sıfatlarını paylaşır. Adının da ifade ettiği üzere, tıpkı Avesta'daki Mitra gibi, kişileştirilmiş "Sözleşme"dir. İnsanlar arasındaki anlaşmaları kolaylaştırır ve insanların taahhütlerini yerine getirmesini sağlar. Güneş onun gözüdür;[57] her şeyi görür, hiçbir şey gözünden kaçmaz. Dinsel düşünce ve etkinlikteki önemi, özellikle hem antitezi hem de tamamlayıcısı olduğu Varunayla birlikte anıldığında ortaya çıkar. En eski dönemlerde bile tanrısal egemenliğin mükemmel bir ifadesi olarak hatırı sayılır bir rol oynayan Mitra-Varuna çifte ismi, daha sonraları her tür çatışmalı çift ve birbirini tamamlayan zıtlar için örnek ifade biçimi olarak kullanıldı.

Aryaman ve Bhaga, Mitra ile birleştirilmiştir. Birincisi Âriler toplumunu korur; özellikle konukseverliği oluşturan vasıfları yönetir ve evliliklerle ilgilenir. Adı "pay" anlamına gelen Bhaga, zenginliklerin dağıtımını sağlar. Aryaman ve Bhaga, Mitra ve Varunayla (ve kimi zaman da başka tanrılarla) birlikte, Adityalar grubunu ya da tanrıça Aditi'nin, "Bağlanmamış"ın, yani Özgür Tanrıça'nın oğullarını oluşturur. Bu tanrıçanın yapısı Max Müller'den bu yana bol bol tartışılmıştır. Metinler onu yeryüzü, hatta evrenle özdeşleştirir; açıklığı, genişliği, özgürlü-

---

[54] *Pancavimśa Br.*, XXV, 15, 4.

[55] Bu konu hakkında, krş. M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne*, s. 108 vd.

[56] Rig Veda III, 59.

[57] *Taitt. Brāh.*, III, 1, 5, 1.

gü temsil eder.[58] Büyük olasılıkla Aditi, tamamen unutulmasa da niteliklerini ve işlevlerini oğulları olan Adityalar'a aktaran bir Ulu Ana'ydı.

68. İndra, Şampiyon ve Yaratıcı— Rig Veda'daki en popüler tanrı İndra'dır. Varuna'ya seslenen 10, Mitra, Varuna ve Adityalar'a birlikte seslenen 35 ilahi varken, İndra'ya seslenen ilahilerin sayısı yaklaşık 250'dir. O tam bir kahraman, savaşçılar için mükemmel bir örnek, Dāsyu'ların veya Dāsa'ların ürkütücü hasmıydı. Çömezleri, Marutlar Hint-İran genç savaşçı topluluklarını (*marya*) mitolojik düzeyde yansıtırlar. Ama İndra aynı zamanda yaratıcı ve bereket sağlayıcı, hayatın bolluğunun, kozmik ve biyolojik enerjinin kişileştirilmiş halidir. Yaratılış güçlerinin ilkörneği *soma*'nın hiç bıkmayan tüketicisi olan İndra, kasırgalar başlatır, yağmurlar yağdırır ve her türlü rutubete hükmeder.[59]

Rig Veda'daki en önemli miti de oluşturan merkezi İndra miti onun Vrtra'ya, suları "dağın çukurunda" tutan dev ejderhaya karşı, kazandığı dövüşü anlatır. *Soma* sayesinde güç kazanan İndra, yılanı *vajra*'sıyla ("yıldırım") yere serer. Tvaştr'ın örste dövdüğü bu silahla yılanın başını yarar ve suları serbest bırakır; sular da "böğüren inekler gibi" denize doğru akar.[60]

Bir tanrının bir su veya deniz canavarıyla dövüşmesi, bilindiği gibi, oldukça yaygın bir mit izleğidir. Re ile Apophis, Sümer tanrısı Ninurta ile Asag, Marduk ile Tiamat, Hitit fırtına tanrısı ile yılan İlluyankas, Zeus ile Typhon, İranlı kahraman Thraētaona ile üç başlı ejderha Azhi-dahāka arasındaki mücadeleleri hatırlayalım. Bazı örneklerde (örneğin Marduk-Tiamat), tanrının zaferi kozmogoninin ön koşulunu oluşturur. Başka örneklerde hedeflenen yeni bir çağın başlaması veya yeni bir egemenliğin kurulmasıdır (krş. Zeus-Typhon, Baal-Yam). Kısacası bir su canavarının –potansiyelin ve "kaos"un olduğu kadar, "yerli" olanın da simgesidir– öldürülmesiyle kozmik ya da kurumsal yeni bir "durum" var olur. Bütün bu mitlerin özgün ve ortak bir özelliği şampiyon korkusu veya ilk yenilgidir. Marduk ve Re kavgadan önce duraksama geçirirler; yılan İlluyankas önce tanrıyı sakatlamayı başarır; Typhon Zeus'un tendonlarını kesip almayı becerir. *Śatapatha Brāhmana*'ya göre (I, 6, 3-17), Vrtra'yı fark edince, İndra mümkün olduğu ka-

[58] J. Gonda, *Some Observations on the Relations between, "Gods" and "Powers,"* s. 75 vd.

[59] Ona *sahas*ramuşka, "bin hayalı" denir (Rig Veda VI, 46, 3); "tarlaların efendisi" (Rig Veda 8, 21, 3) ve "yerin efendisi" (Atharva Veda XII, 1, 6), tarlalara, hayvanlara ve kadınlara bereket getirendir; krş. *Dinler Tarihine Giriş*, s. 102.

[60] Rig Veda I, 32.

dar uzağa kaçar ve *Mārkandeya Purāna*'da "korkudan hastalanmış" ve barış ister bir halde karşımıza çıkar.[61]

Bu mitin doğacı yorumları üzerinde durmamıza gerek yok: Vrtra'ya karşı kazanılan zafer ya fırtınanın başlattığı yağmur, ya dağ sularının kurtarılması (Oldenberg) ya da suları dondurarak "hapseden" soğuğu güneşin yenmesi (Hillebrandt) olarak değerlendirilmiştir. Mit çokdeğerli olduğuna göre, içinde kuşkusuz doğacı unsurlar da bulunmaktadır; İndra'nın zaferi, başka yorumların yanı sıra, kısırlığa ve suların Vrtra tarafından "hareketsizleştirilmesi"nin sonucu olan ölüme karşı hayatın zaferiyle de eşdeğerdir. Ama mitin yapısı kozmogoni nitelikli-dir. Rig Veda'da (I, 33, 4) tanrının kazandığı zaferle güneşi, göğü ve şafağı yarattığı söylenir. Bir başka ilahiye göre,[62] İndra doğar doğmaz Gök ile Yer'i ayırdı, gök kubbeyi sabitleştirdi ve *vajra*'yı fırlatarak suları karanlıklarda tutan Vrtra'yı parçaladı. Yer ve Gök aslında tanrıların ebeveynidir (I, 185, 6); İndra hem en genç (III, 38, 1) hem de doğan en son tanrıdır; çünkü o Gök ile Yer'in kutsal evliliğine son verir. "Gücüyle bu iki dünyayı, Gök ve Yer'i yaydı ve güneşin parlamasını sağladı" (VIII, 3, 6). Bu yaratıcı başarısından sonra, İndra Varuna'yı evren egemeni ve *rta*'nın bekçisi olarak atadı (*rta* alt dünyada gizli kalmıştı[63]).

İleride göreceğimiz gibi (§ 75), dünyanın yaratılışını bir *ilk madde*'den hareketle açıklayan başka Hint kozmogoni türleri de bulunmaktadır. Yukarıda özetlediğimiz mit bu sınıfa dahil değildir, çünkü burada belli türde bir "dünya" zaten mevcuttu. Gerçekten de Gök ve Yer oluşmuş ve tanrıları doğurmuşlardı. İndra'nın tek yaptığı kozmik ana-babasını birbirinden ayırmak ve Vrtra'yı yıldırımlayarak hareketsizliğe, yani bir ejderhanın varoluş biçimiyle simgelenen "potansiyelliğe" son vermek oldu.[64] Bazı geleneklere göre, tanrıları "biçimlendiren" Tvaştr (Rig Veda'da rolü açıkça belirtilmemiştir) kendine bir ev yapmış ve Vrtra'yı da bu konut için bir tür dam ve duvarlar gibi yaratmıştı. Vrtra tarafın-

---

[61] Gerçekten de İndra Vrtra'ya haberciler gönderdi ve bu haberciler aralarında "dostluk" ve "uzlaşma"yı sağladı. Ama İndra, Vrtra'yı hileyle öldürerek sözleşmeyi bozdu ve bu onun büyük "günah"ıydı; krş. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier*, s. 71 vd. Hint mitinin bir diğer özgül çizgisi: Cinayetten sonra, İndra korkuya kapılır, yerin sınırına kadar uçar ve "incecik bir biçime bürünerek" bir lotus çiçeğinin içine saklanır (*Mahābhārata*, V, 9, 2 vd; bu tema daha önce Rig Veda I, 32, 14'te görülmüştü).

[62] Rig Veda X, 113, 4-6.

[63] Rig Veda I, 62, 1

[64] İndra, "bölünmemiş, uyanmamış, en derin bir uykunun içine gömülmüş, uzanmış uyuyan" Vrtra ile karşılaşır (Rig Veda IV, 19, 3).

dan sarılmış konutun içinde Gök, Yer ve Sular vardı.[65] İndra, Vrtra'nın "direnci"ni ve ataletini kırarak bu ilk monad'ı[66] parçalar. Başka bir deyişle, dünya ve hayat ancak biçimsiz bir İlk Varlığın öldürülmesiyle doğabilmiştir. Bu mit, sayısız çeşitlemeleriyle birlikte, oldukça yaygındır ve yine Hindistan'da Puruşa'nın tanrılar tarafından parçalanması ve Prajāpati'nin kendini kurban etmesinde hep bu miti bulacağız. Bununla birlikte İndra kurban töreni yapmaz, bir savaşçı olarak örnek düşmanı, "direncin" ve ataletin bedenlenmiş hali olan ilk ejderhayı öldürür.

Mit çokdeğerlidir; kozmogoniye ilişkin anlamının yanı sıra, "doğacı" ve "tarihsel" değerler de içermektedir. İndra'nın kavgası, Ârilerin Dāsyulara (nitekim onlara da *vrtāni* deniyordu) karşı sürdürmek zorunda kaldıkları savaşlara örnek oluyordu. "Bir savaşta zafer kazanan, Vrtra'yı gerçekten öldürmüş olur."[67] Eski dönemlerde İndra ile Vrtra arasındaki kavga, dünyanın yenilenmesini sağlayan Yeni Yıl bayramlarının mitsel-ritüel senaryosunu oluşturuyordu herhalde.[68] Bu tanrının yorulmak bilmez bir şampiyon, orji türü güçlerin ve evrensel bereketin epifanisi bir yaratıcı olmasının nedeni, hayatı ortaya çıkaranın, çoğaltanın ve yenileyenin şiddet olmasıdır. Ama kısa bir süre sonra Hint spekülasyonu bu miti tanrısal iki-bütünlülüğün yansıması, dolayısıyla nihai gerçeğin giz perdesinin kaldırılmasını hedefleyen eski metin yorumculuğunun bir örneği olarak kullanacaktır.

69. Agni, Tanrıların Başrahibi: Kurban Ateşi, Işık, Zekâ— Evde yakılan ateşin daha Hint-Avrupa çağında da tapım içinde önemli bir rolü vardı. Burada söz konusu olan, başka birçok ilkel toplumda da geniş ölçüde bulgulanmış, tarihöncesine ait bir âdettir. Veda'da, tanrı Agni tam anlamıyla ateşin kutsallığını temsil eder, ama bu kozmik ve ritüel kutsal hiyerofanilerle sınırlı kalmaz. İran'da aynı işlevi üstlenmiş tanrı Atar'ın Ahura Mazda'nın oğlu olması gibi,[69] o da Dyaus'un

---

[65] Bu kozmogoni anlayışını yeniden oluşturmaya özellikle Norman W. Brown gayret etmiştir.

[66] Leibniz felsefesine göre, "bileşiklere giren yalın, yani bölünmeyen töz" –çn.

[67] *Maitrāyani-Samhitā*, II, 1, 3.

[68] Kuiper, "The ancient Aryan Verbal Contest," s. 269. Vedalar çağı Hindistan'ındaki hitabet yarışmaları da direniş güçlerine (*vrtāni*) karşı verilen ilk mücadeleyi yineliyorlardı. Şair kendini İndra'ya benzetir: "Ben hasımlarımın katiliyim, tek bir yara almam, sağ salimim İndra gibi" (Rig Veda X, 166, 2; krş. Kuiper, s. 251 vd).

[69] Yasna, 2, 12; vb.

oğludur.[70] Gök'te "doğar," oradan şimşek biçiminde aşağı iner, ama aynı zamanda suda, ağaçta, bitkilerde de bulunur. Ayrıca güneşle de özdeşleştirilmiştir.

Agni hem ateşle ilişkili tezahürleriyle hem de kendisine özgü tanrısal vasıflarla betimlenir. "Alevden saçları," "altın çenesi," çıkardığı gürültü ve yarattığı korkudan söz edilir. "Aç gözlü bir boğa gibi ağaçların üzerine saldırdığında, kapkara bir iz kalır ardında...."[71] O, Gök ile Yer arasındaki "haberci"dir ve kurbanlar tanrılara onun aracılığıyla ulaşır. Ama Agni öncelikle rahibin ilk ve ideal örneğidir; ona kurban törenini yapan rahip ya da "başrahip" (*purohita*) denir. Bu nedenle ona seslenen ilahiler Rig Veda'nın başında yer alır. İlk ilahi şu dizelerle başlar: "Başrahip, kurban töreni tanrısı, bizi armağanlara doyuran adak sunucu Agni'nin şarkısını söylüyorum." Agni sonsuza dek genç kalır ("yaşlanmayan Tanrı,"[72]); çünkü her yeni ateşle tekrar doğar. Agni, "evin efendisi" (*grihaspati*) olarak, karanlıkları kovar, cinleri uzaklaştırır, hastalıklara ve büyücülere karşı koruma sağlar. Bu nedenle insanların Agni ile ilişkileri, diğer tanrılarla olduğundan daha yakındır. "Arzulanan iyilikleri hakça dağıtan" odur (I, 58, 3). Güven içinde ona yakarırlar: "Bizi iyi yollardan servete götür Agni.... insanı yoldan çıkaran hatalardan bizi koru ... bizi hastalıklardan koru. Yorulma nedir bilmez muhafızlarınla bizi her zaman koru Agni.... Bizi kötünün, yıkıcının, yalancının ya da talihsizliğin eline terk etme" (I, 187, 1-5; çev. Jean Varenne).[73]

Agni, dinsel hayatın her anında var olmasına karşın –çünkü kurban ateşi hatırı sayılır bir rol oynar– önemli bir mitolojiye sahip değildir. Doğrudan onunla ilişkili az sayıdaki mit arasında en meşhuru, ateşi gökten getiren Mātariśvan mitosudur.[74] Agni'nin görünürde belirsiz, ama önemli bir kozmolojik rolü vardır. Ona bir yandan "Suların cenini" adı verilir (*āpam garbhah*[75]) ve suların, yani Analar'ın rahminden fışkırdığı hatırlatılır (X, 91, 6). Diğer yandan ilk suların içine girdiği ve onları döllediği kabul edilir. Burada kuşkusuz arkaik bir kozmolojik anlayış söz konusudur: Yaratılışın bir ateş unsurunun (ateş, sıcaklık, ışık, *semen virile*) su temel unsuruyla (Sular, potansiyellikler; *soma*) birleşmesi sonucu oluş-

---

[70] Rig Veda I, 26, 10.

[71] Rig Veda I, 58, 4.

[72] Rig Veda I, 52, 2.

[73] Cesetlerin yakılmasındaki rolü yüzünden Agni'ye "et yiyici" adı da verilir ve kimi zaman köpeğe ve çakala benzetilir. Tek kötü özelliği budur.

[74] Ama başka metinlerde Mātariśvan'ın habercisi bizzat Agni'dir; krş. J. Gonda, *Les Rel. De l'Inde*, c. 1, s. 89.

[75] Rig Veda III, 1, 12-13.

ması. Agni'nin bazı vasıflarına (sıcaklığı, yaldızlı rengi –çünkü altından bir bedeni olduğu söylenmektedir[76]– sperm gücü ve yaratıcı güçleri), Hiranygarbha (Altın Cenin) ve Prajāpati etrafında geliştirilen kozmogoni spekülasyonlarında da rastlanacaktır (§ 75).

İlahiler Agni'nin tinsel yeteneklerinin altını çizer: O, büyük bir zekâya ve öngörüye sahip bir *rşi*'dir. Benzer spekülasyonları gerçek ölçüleriyle değerlendirebilmek için, ateş, alevler, sıcaklık konusunda yapılan "yaratıcı imgelem" ve düşünce alıştırmalarıyla ortaya çıkarılmış sayısız imge ve simgeyi de dikkate almak gerekir. Bütün bunlar zaten tarihöncesinden aktarılan bir miras oluşturuyordu. Hint dehasının katkısı, hatırlanamayacak kadar eski zamanlara ait bu keşifleri geliştirmekten, birbirine eklemlemekten ve sistemleştirmekten ibaretti. Ateşle ilişkili bu başlangıç imgelerinin bazılarına daha sonraki felsefi spekülasyonlarda yeniden rastlanacaktır; alevlerin "oyunu"ndan hareketle açıklanan tanrısal yaratıcı oyun kavramı (*līlā*) buna bir örnektir. Ateş-(ışık)-zekâ özdeşliği ise bütün dünyada yaygındır.[77]

Agni'nin Hint dini ve tinselliğindeki önemi en iyi bu noktada anlaşılmaktadır: Kozmik-biyolojik sayısız düşünceye ve spekülasyona yol açmış, çoğul ve farklı düzlemlerin tek bir temel ilkeye indirgenmesini hedefleyen sentezleri kolaylaştırmıştır. Kuşkusuz böylesi düşleri ve düşünceleri besleyen tek Hint tanrısı Agni değildi, ama o bu konuda en ön safta yer almaktadır. Daha Vedalar çağında *tejas*'la, "ateşle ilişkili enerji, göz kamaştırıcı parlaklık, etkililik, görkem, doğaüstü güç" vb'le özdeşleştirilmişti. İlahilerde, bu gücü bağışlaması için ona yakarılır (A V, VII, 89, 4).[78] Ama özdeşleşme, özümseme ve dayanışma dizisi –Hint düşüncesine özgü süreçler– çok daha geniştir. Agni veya onunla aynı işleve sahip olan muadili Güneş, ışığı *ātman*'la ve *semen virile*'le özdeşleştirmeyi hedefleyen *philosophoumena* içinde yer alır. "İç sıcaklığın" artırılmasına yönelik ritüeller ve riyazet sayesinde, Agni (kimi zaman dolaylı yoldan da olsa) "çile ateşi"nin (*tapas*) ve Yoga uygulamalarının dinsel değer kazanmasıyla da dayanışma içindedir.

70. Tanrı Soma ve "Ölümsüzlük" İçkisi— Kendisine adanmış 120 ilahiyle Soma, Veda panteonunun üçüncü tanrısı görünümündedir. Rig Veda'nın bütün bir

---

[76] Rig Veda IV, 3, 1; X, 20, 9.

[77] Kurban ateşi üzerine dinsel tefekkür Zerdüşt inancında da önemli bir rol oynar (krş. § 104).

[78] Krş. Gonda, *"Gods" and "Powers,"* s. 58 vd.

kitabı, IX. Kitap, Soma'ya, *pavamāna soma*'ya, "aydınlanmakta olana" ithaf edilmiştir. Soma örneğinde, ritüelin gerçek nesnelerini –bitki ve bu bitkiden yapılan içki– aynı adı taşıyan tanrıdan ayırmak, Agni örneğinde olduğundan daha da güçtür. Soma mitleri kayda değer değildir. İçlerinde en önemlisi *soma*'nın göksel kökenini anlatır: "Göğe kadar uçan" bir kartal, "düşünce hızıyla" ileri atıldı "ve tunçtan kalenin kapısını kırıp açtı."[79] Kuş bitkiyi alıp yeryüzüne taşıdı. Ama *soma*'nın dağlarda yetiştiği kabul edilir;[80] bu da görünürde bir çelişkidir; çünkü dağ dorukları aşkın dünyaya aittir, gökle özdeşleştirilmiştir. Zaten başka metinler *soma*'nın "dünyanın göbek deliğinde, dağlarda,"[81] yani Gök ile Yer arasında geçişin mümkün olduğu Dünya'nın Merkezi'nde yetiştiğini kesin olarak açıklar.[82]

Soma, tanrılara genelde atfedilen alışılmış vasıflara sahiptir: Öngörülü, zeki, bilge, muzaffer, cömert vb'dir. Diğer tanrıların dostu ve koruyucusu ilan edilmiştir; öncelikle de İndra'nın dostudur. Ayrıca ona, kuşkusuz ritüellerdeki öneminden ötürü, Kral Soma da denir. Avesta'da sözü geçmeyen ayla özdeşleştirilmesi, ancak Vedalar sonrası dönemde açık bir biçimde bulgulanabilmektedir.

Bitkinin ezilmesiyle ilgili birçok ayrıntı hem kozmik hem de biyolojik terimlerle betimlenmiştir: Alttaki taşın çıkardığı boğuk gürültü, gök gürültüsüyle özdeşleştirilir; süzgeçte kullanılan yün, bulutları temsil eder; çıkan su bitkileri büyüten yağmurdur vb. Ezme işlemi cinsel ilişkiyle de özdeşleştirilir. Ama bütün bu biyo-kozmik bereket simgeleri, son tahlilde Soma'nın "mistik" değerine bağlıdır.

Metinler, bitkinin satın alınması ve özellikle de içkinin hazırlanması öncesinde ve sırasında yapılan törenler üzerinde durur. Rig Veda'dan itibaren *soma* kurban töreni, en yaygın tören, "kurban töreninin ruhu ve merkezi"dir (Gonda). İlk yüzyıllarda Hint-Āriler tarafından hangi bitki kullanılmış olursa olsun, daha sonra bu bitkinin yerini başka botanik türlerin aldığı kesindir. *Soma/haoma*, "ölüm-

---

[79] Rig Veda, VIII, 100, 8.

[80] *Soma*'nın sıfatı olan Maujavata, *soma*'nın yetiştiği bölgenin Mücavat Dağı olduğunu belirtir (Rig Veda X, 34, 1). İran geleneği de *haoma* bitkisinin bulunduğu yer olarak dağları gösterir (Yasna 10, 4; Yaşt 9, 17; vb).

[81] Rig Veda X, 82, 3.

[82] Yacur-Veda metinlerinde, Soma'nın tanrılar tarafından kurban edilmesine sık sık değinilir; yalnızca Mitra bu törene katılmayı reddetmişti; ama sonunda o da ikna oldu. Bu bölümde bir köken mitinin izleri seçilebiliyor: bir İlk Varlığı kurban ederek "ölümsüzleştirici" içeceğin yaratılması. Tanrılar tarafından gerçekleştirilen bu ilk cinayet, *soma* bitkisinin ritüel biçiminde ezilişiyle sonsuz kez yinelenmektedir.

süzlük" (*amrta*) içkisinin Hint-İran dilindeki ifadesidir; anlaşılan, Hint-Avrupa. içeceği *madhu*'nun, "bal şerbeti"nin yerini almıştır.

Soma'nın bütün erdemleri içilmesinin yarattığı esrime deneyimiyle uyumludur. Meşhur bir ilahide (VIII, 48) şöyle denir: "*Soma* içtik, ölümsüz olduk; ışığa varınca, tanrıları bulduk. Ey ölümsüz, ölümlülerin acımasızlığı veya kötülüğü ne zarar verebilir bize artık?" (3. dörtlük). "Hayat süremizi" uzatması için *soma*'ya yakarılır; çünkü o "bedenimizin bekçisidir" ve "dermansızlıklar, hastalıklar kaçıp gitti" (çev. L. Renou). *Soma*, düşünceyi uyarır, savaşçının cesaretini körükler, cinsel gücü artırır, hastalıkları iyileştirir. Rahipler ve tanrılar tarafından ortaklaşa içildiğinde, yeri göğe yaklaştırır, hayatı güçlendirir ve uzatır, bereketi sağlar. Gerçekten de esrime deneyimi yaşamsal doluluğu, sınırsız özgürlük duygusunu, varlığından belki de haberdar bile olunmayan fiziksel ve tinsel güçlere sahip olunduğunu ortaya çıkarır. Tanrılarla ortaklık, hatta tanrıların dünyasına aidiyet hissi, "ölümsüzlüğün," yani öncelikle sonsuza dek uzatılmış eksiksiz bir hayatın kesinliği buradan kaynaklanır. Şu ünlü ilahide (X, 119) konuşan kimdir, tanrı mı yoksa kutsal içeceği bir dikişte bitirmiş, esrime içindeki insan mı? "Beş kabile (insan kabileleri) dönüp bakmaya bile değmez gibi geldi bana – *soma* içmedim mi ben?" Konuşan kişi başarılarını sayar: "Boyumla göğe egemen oldum, geniş yeryüzüne egemen oldum.... Bu yere şiddetli darbelerimle vuracağım... Kanatlarımdan birini göğe çizdim, birini buraya, aşağıya çizdim.... Ben büyüğüm, büyük, bulutlara kadar yükseldim – *soma* içmedim mi ben?" (çev. Renou).[83]

Tapım içinde özgün bitkinin daha sonradan yerini alan diğer bitkiler üzerinde durmayacağız. Önemli olan, bu soma deneyimlerinin Hint düşüncesi içinde oynadığı roldür. Büyük olasılıkla bu tür deneyimler rahipler ve belirli sayıda kurban sunucusuyla sınırlıydı. Ama onları yücelten ilahiler, özellikle de yol açtıkları yorumlar sayesinde hatırı sayılır bir yankı buldular. Tanrılarla paylaşılan, tam ve mutluluk verici bir varoluşun sırrına erilmesi, ilk içecek ortadan kaybolduktan uzun süre sonra da Hint maneviyatını uğraştırmaya devam etti. O zaman böyle bir varoluşa başka araçlarla erişilmeye çalışıldı: Riyazet veya orji türü aşırılıklar, tefekkür, Yoga teknikleri, mistik bağlılık. Biraz ileride göreceğimiz gibi (§ 79), arkaik Hindistan birçok esrik insan türü tanıdı. Ayrıca mutlak özgürlük arayışı, bir dizi yöntem ve *philosophoumena*'ya yol açtı; bunlar da, Vedalar çağında hiç dü-

---

[83] "İlahi, bir kurban töreni sırasında şairin tanrısal içeceği yudumladıktan sonra neler hissettiğini ifade etmesini istediği tanrı Agni'nin ağzından söylenmiş gibidir" (L. Renou, *Hymnes spéculatifs du Véda*, s. 252).

şünülmemiş yeni bakış açılarıyla sonuçlandı. Daha sonraki bütün bu gelişmelerde tanrı Soma daha çok silik bir rol oynadı; teologların ve metafizikçilerin asıl ilgisini çeken onun ifade ettiği kurban törenine ilişkin kozmolojik *ilke* oldu.

71. Vedalar Çağında İki Büyük Tanrı: Rudra-Şiva ve Vişnu— Veda metinleri ayrıca belli sayıda tanrıdan da söz eder. Bunların çoğu önemlerini yavaş yavaş yitirecek ve sonunda unutulacak, bazıları ise sonradan benzersiz bir konuma erişecektir. Unutulanlar arasında, Göğün (Dyaus) kızı, şafak tanrıçası Uşas'ı; Rüzgârın ve benzerleri "nefs" ve "kozmik ruh"un tanrısı Vâyu'yu; fırtına ve yağmur mevsimi tanrısı Parjanya'yı; güneş tanrıları Sūrya ve Savitr'i; giderek kaybolmakta olan (tapımı neredeyse yok olmuştu) yolların bekçisi ve ölülerin rehberi, Hermes'e de benzetilen eski çoban tanrısı Pūşan'ı; Dyaus'un oğulları, daha geç tarihli edebiyatta kendilerine önde gelen bir yer sağlayan çok sayıda mit ve destanın kahramanları ikiz Aśvinler'i (veya Nāsatyalar'ı); Stig Wikander'in Hint-Avrupa türü "erkekler cemiyeti"nin mitsel örneği olarak yorumladığı, "genç adamlar" (*marya*) grubu Marut'ları (Rudra'nın oğulları) hatırlatalım.

İkinci kategori Rudra-Şiva ve Vişnu tarafından temsil edilmektedir. Onlar Veda metinlerinde mütevazı bir yer tutar, ama klasik dönemde Ulu Tanrılar olacaklardır. Rig Veda'da Vişnu insanlara karşı iyi niyetli (I, 186, 10), Vrtra'ya karşı kavgasında Gök ile Yer arasındaki boşluğu yayarak yardım ettiği İndra'nın dostu ve müttefiki bir tanrı olarak görünür (VI, 69, 5). Bu boşluğu kendisi üç adımda aşar ve üçüncü adımla tanrıların katına erişir (I, 155, 6). Bu mit *Brâhmanalar*'daki bir ritüelin de esin kaynağı ve gerekçesidir: Vişnu kurbanla özdeşleştirilir[84] ve kurbanı sunan rahip onun üç adımını ritüel biçiminde taklit eder, tanrıyla özdeşleşir ve göğe erişir (I, 9, 3, 9 vd). Vişnu hem (evrenin düzenlenmesine olanak veren) sınırsız uzay boşluğunu, hem hayatı yücelten yararlı ve mutlak egemen enerjiyi hem de dünyayı destekleyen kozmik ekseni simgeler gibidir. Rig Veda (VII, 99, 2) onun evrenin üst bölümünün payandası olduğunu belirtir.[85] *Brâhmanalar*, Vişnu'nun Prajāpati ile Vedalar çağından beri bilinen ilişkileri üzerinde durur. Ama ancak daha geç bir tarihte, ikinci kategoride yer alan Upanişadlar'da (bunlar *Bhagavad Gītā* ile çağdaş olduklarına göre, y. MÖ IV. yüzyılda) Vişnu tektanrıcı

---

[84] *Śatapatha Br.*, XIV, I, 1, 6.

[85] Bkz. J. Gonda, *Vişnuism and Śivaism*, s. 10 vd. Kurban törenlerinde kullanılan direk, *yūpa*, ona aittir; ama *yūpa* aynı zamanda *dünya ekseni*'nin bir benzeridir. Ayrıca krş. Gonda, *Aspects of Vişnuism*, s. 81 vd.

yapıya sahip bir üstün tanrı olarak yüceltilir. Hint dinsel yaratıcılığına özgü bu süreç üzerinde daha ileride duracağız.

Rudra yapısal anlamda tam aksi türde bir tanrıdır. Tanrılar arasında dostu yoktur, şeytani öfkesiyle dehşete düşürdüğü ve hastalıklarıyla, felaketleriyle kırıma uğrattığı insanları sevmez. Rudra'nın saçları örgülü,[86] ten rengi koyu kahverengi (II, 33, 5), karnı siyah, sırtı ise kırmızıdır. Ok ve yayla silahlanmıştır, hayvan postları giyer ve gözde mekânı olan dağlarda dolaşır. Birçok şeytani varlıkla ortaktır.

Vedalar çağı sonrasının edebiyatı tanrının bu uğursuz niteliğini daha da vurgular. Rudra ormanlarda ve cengellerde yaşar, "vahşi hayvanların efendisi" diye anılır[87] ve Âri toplumuna uzak duranları korur. Diğer tanrılar doğuda yaşarken, Rudra kuzeyde (yani Himalayalar'da) oturur. *Soma* kurban töreninden dışlanmıştır ve Rudra'ya yalnızca toprağa atılan besin adakları (*bali*) veya başka tanrılara yapılan adakların artıkları ve zarar görmüş kurban töreni adakları sunulur.[88] Birçok sıfatı birikmiştir: Şiva ("nazik"), Hara ("yok edici"), Şamkara ("kurtarıcı"), Mahādeva ("büyük tanrı").

Veda metinlerine ve *Brāhmanalar*'a göre, Rudra-Şiva, meskûn olmayan, vahşi yerlerde yaşayan şeytani güçlerin (veya en azından çelişkili değerler yüklü güçlerin) bir tezahürünü andırır; kaotik, tehlikeli, öngörülmez her şeyi simgeler; korku uyandırır, ama gizemli büyüsü yararlı amaçlara da yönlendirilebilir (o "hekimler hekimi"dir). Rudra-Şiva'nın kökeni ve ilk yapısı üzerine çokça tartışılmıştır. Bazıları Rudra-Şiva'yı, Âri olmayan unsurlarla yüklü (Lommel), gizemli *vrātya* çilekeşleri sınıfının tanrısı (Hauer), kimileri de hem ölüm, hem bereket tanrısı olarak görmüştür (Arbman). Vedalar çağı Rudra-Şiva'sından, Śvetāśvatara-Upanişad'da ortaya çıktığı biçimiyle yüce tanrıya uzanan dönüşümünün aşamalarını bilmiyoruz. Zamanın akışı içinde Rudra-Şiva'nın –diğer tanrıların da çoğu gibi– "halk" dinselliğinden, Âri veya Âri olmayan dinsellik anlayışlarından birçok unsuru özümsediği kesin gibi gözüküyor. Ama diğer yandan Veda metinlerinin bize Rudra-Şiva'nın "ilk yapısı"nı aktardığını düşünmek tedbirsizlik olur. Veda ilahilerinin ve Brāhmancı eserlerin aristokrasi ve rahiplerden oluşan bir seçkinler grubu için yaratıldığını ve Âri toplumun dinsel hayatının önemli bir bölümünün bu metinlerde katı bir biçimde görmezden gelindiğini hep akılda tutmak gerekir. Bu-

---

[86] Rig Veda I, 114, 1, 5.

[87] Śat. Br. XII, 7, 3, 20.

[88] Śat. Br. I, 7, 4, 9

nunla birlikte Şiva'nın Hinduizmin yüce tanrısı konumuna yükseltilmesi, onun "kökeni"yle –ister Âri olmayan bir kökenden, ister halk kökeninden gelsin– açıklanamaz. Burada bir yaratım söz konusudur ve bu yaratımın özgünlüğü hakkında; mitlerin, ritüellerin ve tanrısal biçimlerin sürekli yeniden yorumlanması ve onlara yeni değerler yüklenmesi sürecinde ortaya çıktığı haliyle Hint dinsel diyalektiğini çözümlerken bir hükme varacağız.

§ 61. Hint-Avrupalıların ana vatanına ve göçlerine ilişkin incelemelerin ve öncelikle de varsayımların tarihi P. Bosch-Gimpera, *Les Indo-Européens* (çev. R. Lantier, Paris, 1961), s. 21-96 ve G. Devoto, *Origini indeuropee* (Floransa, 1962), s. 8-194'te hatırlatılmaktadır. Bu iki eserde önemli kaynakçalar yer almaktadır. O. Schrader'in *Reallexikon der indogermanische Altertumskunde* (2. baskı A. Nehring tarafından yayımlandı, Berlin-Leipzig, 1917-32) adlı eserinin yerine henüz bir yenisi konmamıştır. Ayrıca bkz. A. Nehring, "Studien zur indogermanischen Kultur u. Urheimat," W. Koppers ve diğerleri, *Die Indogermanen-und Germanenfrage* içinde (Salzburg-Leipzig, 1936), s. 7-229.

En son arkeolojik kazıların dökümleri için, bkz. Marija Gimbutas'ın çalışmaları: *The Pre-History of Eastern Europe* (1956); *Bronze Age Cultures in Central and Eastern Europe* (Lahey, 1965); "Proto-Indo-European Culture: The Kurgan Culture During the Fifth, Fourth and Third Millenia B.C.," George Cordona (ed.), *Indo-European and Indo-Europeans* içinde (Philadelphia, 1970), s. 155-197; "The Beginning of the Bronze Age in Europe and the Indo-Europeans: 3500-2500 B.C.," *JIES*, I, 1973, s. 163-214; "The Destruction of Aegean and East Mediterranean Urban Civilization Around 2500 B.C.," R. Crossland ve A. Birchall (ed.), *Bronze Age Migrations in the Aegean* içinde (1973), s. 129-139. Homer L. Thomas, "New Evidence for Dating the Indo-European Dispersal in Europe" (*Indo-European and Indo-Europeans*, s. 199-251), Hint-Avrupalıların yayılışını daha erken tarihlere almayı öneriyor (radyokarbon ölçümleri onların MÖ 2470 veya 2600'e doğru Hollanda'da bulunduklarını ortaya çıkarıyor). Ward H. Goodenough, "The Evolution of Pastoralism and Indo-European Origins" (*a.g.y.*, s. 253-265), Hint-Avrupalıların ana vatanı olarak Polonya'nın doğu bölgelerini ve Batı Ukrayna'yı saptıyor. Ayrıca bkz. Paul Friedrich, "Proto-Indo-European Trees" (*a.g.y.*, s. 11-34); T. Burrow, "The Proto-Indoaryans," *JRAS*, 1973, s. 123-140; M. M. Winn, "Thoughts on the Question of Indo-European Movements into Anatolia and Iran," *JIES*, II, 1974, s. 117-142 (MÖ 3000'e doğru Anadolu ve İran'da yaşayan Hint-Avrupa grupları üzerine). Önasya'daki Hint-Avrupalılar üzerine eleştirel kaynakça için: M. Mayrhofer, *Die Indo-Arier im Alten Vorderasien* (Wiesbaden, 1966); krş. Mayrhofer, *IIJ*, VII, 1964, s. 208 vd; aynı yazar, *Die Arier im Vorderem Orient-Ein Mythos?* (Viyana, 1974). Tümülüslerin (*kurgan*) dinsel işlevi, megalit uygarlıklarınınkiyle karşılaştırılabilecek, güçlü bir atalar tapımına işaret etmektedir (krş. § 35).

§ 62. Max Muller'in kuramları konusunda, bkz. Richard M. Dorson, "The Eclipse of Solar Mythology" (Thomas A. Sebeok (ed.), *Myth: A Symposium* içinde, Philadelphia, 1955, s. 15-38). Leopold von Schröder, *Arische Religion* (I-II, Leipzig, 1914, 1916) hâlâ yararlı bir eserdir. Birinci ciltte yazar Hint-Avrupa Yüce Varlıklarını, ikinci ciltte ise kozmik tanrıları (Toprak, Güneş, Ateş vb) tanıtır. Yayımlanacak üçüncü cilt ise ruh kavramını ve atalar tapımını inceleyecekti. Nasyonal-sosyalist ideolojiden doğrudan ve dolaylı olarak esinlenen çok geniş külliyat içinden, örnek olarak Friedrich Cornelius, *Indogermanische Religionsgeschichte* (Mü-

nih, 1942) sayılabilir. J. W. Hauer'in *Glaubensgeschichte der Indogermanen* (Stutgart, 1937) adlı eserinin birinci cildi (eserin yalnızca bir cildi çıkmıştır) aslında bir dizi bağımsız incelemeden oluşmaktadır. Hint-Avrupa tinselliğinin ırkçı yorumunun eleştirisi için, *Die Indogermanen-und Germanenfrage* başlığıyla derlenen ve W. Koppers tarafından yayımlanan (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, IV, Salzburg-Leipzig, 1936) çeşitli katkılara ve Wilhelm Schmidt'in *Rassen und Völker in Vorgeschichte u. Geschichte des Abendlandes* (Luzern, 1946) adlı eserinin üçüncü cildine (özellikle s. 275-318) bakılabilir.

Hint-Avrupa dinsel söz dağarı üzerine bkz. G. Devoto, *Origini indeuropee*, s. 295 vd ve E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (Paris, 1969), 2. cilt. *Theos* teriminin derinlemesine bir çözümlemesi için, krş. C. Gallavotti, "Morfologia di *theos*," *SMSR*, 33, 1962, s. 25-43. İran ateş tanrısı üzerine, krş. Stig Wikander, *Der arische Männerbund* (Lund, 1938), s. 76 vd ve ileride § 104.

Eric Hamp (Benveniste, *a.g.y.*, II, 223 vd'na karşı) "kurban" için ortak bir Hint-Avrupa teriminin bulunduğunu kanıtladı; krş. "Religion and Law from Iguvium" (*JIES*, I, 1973, s. 318-323), s. 322.

Daha geç döneme ait bir gelişme tanrısal enerjiyi ölülerin ruhlarıyla birleştirir; krş. özellikle Cermenlerde başlangıçta "çağrılan, yakarılan" anlamına gelen GHAV, GHUTO kökü sonunda tanrı düşüncesini ifade etmeye başladı. "Havada serbest kalan," yani bedenin yakılmasıyla kurtulan anlamına gelen WELO, "ruh" teriminin ortaya çıkışı da daha geç döneme ait gibi gözükmektedir; krş. Devoto, *Origini*, s. 295-316.

Hint-Avrupalılar ile Samiler arasındaki belirleyici bir farklılığı vurgulamakta yarar var: Yazıya verilen değer. Herodotos (I, 136), Perslerin oğullarına yalnızca üç şey öğrettiklerini nakleder: Ata binmek, ok atmak ve doğruyu söylemek. Asur kralı V. Asurbanipal'in yıllıklarından bir bölüme göre, Sami hükümdarı ata binmeyi (ve savaş arabası kullanmayı), ok atmayı ve "Nabu'nun bilgeliğiyle birlikte ustaların geleneklerini izleyerek yazı yazma sanatını" öğrenir; krş. G. Widengren, *Numen*, I, 1954, s. 63, dipnot 311; aynı yazar, *Religionsphänomenologie* (Berlin, 1969), s. 570 vd. Ayrıca bkz. G. Dumézil, "La tradition druidique et l'écriture: le Vivant et le Mort" (*RHR*, 122, 1940, s. 125-133). *Sözlü geleneğe dayalı Hint-Avrupa dinleriyle yazıcıların büyük bir saygınlığa sahip oldukları "Kitaplı dinler" arasındaki bu köklü* farklılık, Zerdüştçü ruhban kendi kutsal kitabı olan Avesta'yı yayımlamaya karar verince ortaya güçlükler çıkardı; çünkü Sasaniler döneminde bile (III.-VII. yüzyıllar), yazı şeytan işi olarak görülüyordu; krş. A. Bausani, *Persia religiosa* (Milano, 1959), s. 20 vd. Ayrıca bkz. G. Widengren, "Holy Book and Holy Tradition in Iran. The Problem of the Sassanid Avesta," F. F. Bruce ve E. G. Rupp (ed.), *Holy Book and Holy Tradition* içinde, Manchester, 1968, s. 36-53.

§ 63. Georges Dumézil'in eserlerine en elverişli giriş, *L'Idéologie tripartie des Indo-Européens*'dir (Brüksel, 1958). 1960'a kadar olan kaynakça *Hommages à Georges Dumézil* (Brüksel, 1960), s. 11-23'te kayıtlıdır. Dumézil'in eserlerinin zamandizinsel bir tanıtımı ve kendisine yöneltilen eleştirilerin çözümlemesi için: C. Scott-Littleton, *The New Comparative Mythology:*

An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil (Berkeley ve Los Angeles, 1966). Jaan Puhvel (ed.), *Myth and Law Among the Indo-Europeans* (Univ. of California Press, 1970) ve G. I. Larson (ed.), *Myth in Indo-European Antiquity* (Univ. of California Press, 1974) adlı kitaplarda Dumézil'in kavramları üzerine belli sayıda inceleme yayımlanmıştır. Ayrıca bkz. J. F. Richards, Alf Hiltebeitel, J. Gonda, C. Scott-Littleton ve David M. Knipe'ın *The Journal of Asian Studies*, 34, 1974, s. 127-168'deki makaleleri. Richard Bodéus, "Société athénienne, sagesse grecque et idéal indo-européen" (*L'Antiquité Classique*, 41, 1972, s. 453-486), Yunan olgularının ışığında Dumézil'e ait üçe bölünme kavramını parlak bir biçimde incelemiştir.

Üç ciltlik *Jupiter, Mars, Quirinus*'un (Paris, 1941-45) ve *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*'nin (1940; 2. baskı, 1948) yeni baskılarını beklerken, *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*'in (1956) baştan yazılmış hali olan *Heur et malheur du guerrier* (Paris, 1969); *L'héritage indo-européen à Rome* (Paris, 1949), *Servius et la Fortune* (Paris, 1943) ve *Mythe et Epopée*, I-III (Paris, 1968, 1973) okunabilir. *Mythe et Epopée*'nin birinci cildinde (s. 31-257), G. Dumézil, Stig Wikander'in *Mahābhārata*'da üç bölümlü şemanın varlığına ilişkin kanıtlamasını geliştirir. Wikander'in "La légende des Pandava et le fond mythique du Mahābhārata" (*Religion och Bibel* içinde İsveççe, VI, s. 27-39) başlıklı makalesi, Dumézil tarafından *Jupiter, Mars, Quirinus* IV (1948) içinde çevrildi, s. 37-53. Mitani tanrıları hakkında, bkz. G. Dumézil, "Les 'trois fonctions' dans le Rig Veda et les dieux indiens de Mitani" (Académie royale de Belgique, *Bulletin de la Classe des Lettres*, 5. dizi, c. XLVII, 1961, 265-298).

V. M. Apte'a göre, Rig Veda'nın ilk dokuz kitabının yazıldığı dönemden itibaren, "toplumun rahipler, savaşçılar, hayvan yetiştiricilerinden oluştuğu düşünülüyor ve bu gruplar henüz insan isimlerinin kendilerinden türediği soyut adlar, kavram isimleri olan *brāhmana*, *kṣatriya* ve *vaiśya* olarak anılmasalar da, üç etkinliğin temel ilkelerini bölüştürerek tanımlayan hiyerarşik bir sistem meydana getiriyorlardı: *brahman* 'görünen ya da görünmeyen gerçeğin bölümleri arasındaki mistik bağıntılar ilmi ve bunların kullanılışı;' *kṣatra*, 'güç;' *vaiśya*, hem 'köylülük' hem de 'örgütlü yerleşim alanı;' ve çoğul olduğunda, *viśah*, "toplumsal ve yerel gruplaşmalarıyla bütün halk' " (G. Dumézil, *L'idéologie tripartie*, s. 8, V. M. Apte, "Were Castes Formulated in the Age of the Rig Veda?," *Bull. of the Deccan College, Research Institute*, II, s. 34-46'nın özeti). Georges Dumézil ilk Roma kralları silsilesinde de üç bölümlü şemayı bulur: 1) Romulus, ürkütücü hükümdar (Varuna türü), 2) Bilge Numa, tapımların ve yasaların kurucusu (Mitra türü), 3) Tullus Hostilius, yalnızca savaşçı (Indra; Mars); 4) Ancus Marcius, barışçı kral, Romalılar kitlesi ve zenginlik onun döneminde gelişti (Quirinius); krş. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier*, s. 15 vd.

§ 64. Ârilerin Hindistan'a girişi hakkında, bkz.: K. Jettmar, "Zur Wnderungsgeschichte der Iranier" (*Die Wiener Schule der Völkerkunde, Festschrift zum 25 jährigen Bestand*, Viyana, 1956, s. 327-349); P. Bosch-Gimpera, "The Migration Route of the Indo-Aryans," *JIES*, I, 1973, s. 513-517. Ayrıca bkz. *East and West*, 21, no. 1-2, 1971, s. 14 vd.

Hindistan'daki en eski Âri kültürü R. C. Majumdar tarafından yayımlanan toplu eser *His-*

tory and the Culture of the Indian People, c. I: *The Vedic Age*'de incelenmiştir (Londra, 1951; mükemmel kaynakçalar).

İndüs uygarlığının nihai yıkımında Ârilerin rolü şu çalışmalarda tartışılmıştır: Sör Mortimer Wheeler, *The Indus Civilization* (3. baskı, Cambridge, 1968), s. 132 vd; R. Heine-Geldern, "The Coming of the Aryans and the End of the Harappa Culture," *Man*, 56, 1956, s. 136-140; Bridget ve Raymond Allchin, *The Birth of Indian Civilization* (Baltimore-Maryland, 1968), s. 154 vd; Walter A. Fairservis Jr., *The Roots of Ancient India* (New York, 1971), s. 345 vd. Ayrıca krş. G. D. Kumar, "The Ethnic Components of the Builders of the Indus Valley Civilization and the Advent of the Aryans," *JIES*, I, 1973, s. 66-80.

Toprakların işgaliyle ilgili ritüeller için, krş. Ananda K. Coomaraswamy, *The Rig Veda as Land-nāma-Bōk* (Londra, 1935).

Dört diziyi kapsayacak şekilde –Rig Veda, Yacur-Veda, Samaveda, Atharvaveda– ilahilerin göreli zamandizini, okullar ve yazmalarla karşılaştırmalar L. Renou tarafından özlü bir biçimde sunulmuştur: *L'Inde classique*, c. I (Paris, 1947), s. 270 vd. Farklı Veda metinlerinin çevirileri Nurvin J. Hein tarafından kaydedilmiştir: Charles J. Adams (ed.), *A Reader's Guide to the Great Religions* içinde (New York ve Londra, 1965), s. 49-50. Jean Varenne ise Fransızca çevirileri saymıştır: *Le Véda, premier livre sacré de l'Inde* (Paris, 1967), c. I, s. 36-38. En önemli Fransızca çeviriler şunlardır: Louis Renou, *Hymnes et prières du Véda* (1938); *La poésie religieuse de l'Inde antique* (1942); *Hymnes spéculatifs du Véda* (1956) – ve *Le Véda*, c. I-II'de yayımlanan Jean Varenne'in çevirileri. Ayrıca bkz. Victor Henry, *Les livres VII à XII de l'Atharva Véda* (Paris, 1892-96); P. E. Dumont, *L'agnihotra* (Baltimore, 1939).

K. F. Geldner, *Der Rig-Veda*, 3 cilt (Cambridge, Mass. 1951) de vazgeçilmez bir çeviridir.

Veda dinine ilişkin yorumların tarihi için, bkz. L. Renou, *Religions of Ancient India* (Londra, 1953), s. 7 vd. A. Bergaigne, *La religion védique d'après les hymnes du Rgveda*, I-III (Paris, 1878-97) hâlâ benzersizliğini koruyan bir eserdir. Maurice Bloomfield, *The Religion of the Veda* (New York, 1908); A. A. Macdonell, *Vedic Mythology* (Strasbourg, 1897); H. Oldenberg, *La religion du Veda* (Fr. çev. 1903); A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie* (2. baskı, Breslau, 1929); A. B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, 2 cilt (Cambridge, Mass. 1925) hâlâ başvurulup faydalanılabilecek eserlerdir.

Religions of Ancient India, s. 1-45'te, Louis Renou Vedacılığın kısa bir tarihini sunmuştur. Ayrıca bkz. aynı yazar, *L'Inde classique*, s. 314-372; *Le destin du Veda dans l'Inde* (= *Etudes védiques*, c. VI, 1960).

En son çıkan ve çok zengin bir kaynakçaya sahip eser: J. Gonda, *Les Religions de l'Inde. I: Védisme et hindouisme ancien* (Fr. çev. Payot, 1962). Ayrıca bkz.: J. Gonda, *The vision of the Vedic Poets* (Lahey, 1965); aynı yazar, *Loka: World and Heaven in the Veda* (Amsterdam, 1966); P. Horsch, *Die vedische Gāthā- und Sloka-Literatur* (Bern, 1966).

§ 65. Vedalar çağında *deva*'lar ve *asura*'lar hakkında, T. Segerstedt, "Les Asuras dans la religion védique"e (*RHR*, 55, 1908, s. 157-203, 293-316) hâlâ başvurulabilir; ama genel tezi –Asura'ların Hindistan'ın ilk sakinleriyle özdeşleştirilmesi– tartışmalıdır. Ayrıca bkz. P. von

Bradke, *Dyāus Asura, Ahura Mazda und die Asuras* (Halle, 1885). Von Bradke'ye göre, *asura* sözcüğü Rig Veda'da 71 kez yer almaktadır (57 kez tekil, 4 kez çift ve 10 kez de çoğul olarak); sözcüğün çoğul halde kullanıldığı 10 kezden 8'inde *deva*'lara düşman bir anlamı vardır; buna karşılık tekil olarak kullanıldığında, yalnızca 4 kez bu düşmanca anlama rastlanmaktadır (*a.g.y.*, s. 22). Ayrıca bkz. Herman Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland* (Halle, 1923), s. 101 vd.

Devalarla Asuralar arasındaki evrensel egemenlik çatışması, ilk kez *Brāhmanalar*'da geniş ölçüde anlatılmıştır; krş. Sylvain Levi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas* (Paris, 1898), s. 27-61.

Devalar-Asuralar çatışmasının kozmogoniyle ilişkili anlamı konusunda, krş. F. B. J. Kuiper, "Basic Concept of Vedic Religion," *HR*, 15, 1975, s. 107-120. Varuna-Vrtra özdeşliği konusunda, krş. Bergaigne, *Rel. Védique*, III, s. 113, 128, 147. *Devalar-Asuralar* çiftinin metafizik bir yorumu için, bkz. A. K. Coomaraswamy, "Angel and Titan: An Essay in Vedic Onthology," *JAOS*, 55, 1935, s. 373-419.

§ 66. Varuna hakkında, bkz. *Dinler Tarihine Giriş*, s. 85 vd, 132 ve *Images et Symboles* (1952), s. 124-130'daki kaynakçalar; şunları ekleyin: G. Dumézil, *Mitra-Varuna* (2. baskı, 1948), özellikle s. 83 vd, 116 vd; J. Gonda, *Les Religions de l'Inde*, I, s. 93-106; H. Lüders, *Varuna* (Göttingen, 1951-59), özellikle c. II: *Varuna und das Rta*. *Rta* hakkında, krş. en son çıkan kaynakça, J. Gonda, *a.g.y.*, s. 98, dipnot 3. *Rta*'nın karşısında etik düzlemde *anrta*, "kargaşa," "yalan" ve kozmik düzlemde de *nirrti*, "erime, dağılma" yer almaktadır. Ayrıca bkz. H. de Glasenapp, *La philosophie indienne* (Fr. çev. Payot, 1951), s. 33.

İndra'nın yaygınlaşması karşısında Varuna'nın "geri çekilmesi" konusunda, bkz. L. Renou, *Religions of Ancient India*, s. 20 vd.

Vedalar çağında *māyā* hakkında, krş. G. Dumézil, "Ordre, fantaisie, changement dans les pensées archaiques de l'Inde et de Rome" (*Rev. Et. Latines*, 32, 1954, s. 139-162), özellikle s. 142-150, zengin bir belge külliyatıyla birlikte. Şu eseri de ekleyin: J. Gonda, *Four Studies in the Language of the Veda* (Lahey, 1959), s. 119-194; aynı yazar, *Change and Continuity in Indian Religion* (1965), s. 164-197. A. Bergaigne, *La religion védique*, III, s. 80 vd, kendi *māyā*'larına sahip diğer tanrısal varlıkları inceledi: Agni, Soma, Tvaştri vb; ayrıca krş. *Images et Symboles*, s. 130 vd.

Dharma'nın mitsel kökeni hakkında, krş. Paul Horsh, "Vom Schöpfungsmythos zum Weltgesetz," *Asiatische Studien*, 21, 1967, s. 31-61.

Varuna-Vrtra arasındaki yapısal uyum ve genel anlamda yılan-tanrıların aynı özden gelmeleri konusunda, krş. *Images et Symboles*, s. 128 vd; *Méphistophélès et l'Androgyne*, s. 111 vd; A. Coomaraswamy, "Angel and Titan: An Essay in Vedic Onthology" (*JAOS*, 55, 1935, s. 373-419). Kuiper, Rig Veda'da, göğü ve yeri kozmik bir eksenle ayakta tuttuğu düşünülen Varuna'nın, daha ileride Yılan Śeşa'nın üstleneceği işleve sahip olduğunu gösterir; krş. *IIJ*, 8, 1964, s. 108, 116, 118. *Mahābhārata*'da Varuna'nın yılanlarla özdeşleştirilmesi hakkında, krş. Gösta Johnsen, "Varuna and Dhrtarāstra" (*IIJ*, 9, 1966, s. 245-265), özellikle s. 260-

261.

§ 67. Varuna'nın çokdeğerliliği bir istisna değildir; krş. L. Renou, "L'ambiguïté du vocabulaire du Rgveda," *JA*, 231, 1939, s. 161-235; aynı yazar, *Religions of Ancient India*, s. 20 vd. Soma'nın çokdeğerliliği hakkında, krş. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne* (1962), s. 110. İndra-Vrtra "kardeşliği" konusunda, bkz. daha ileride, § 68.

Mitra hakkında, krş. H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland* (Halle, 1923), s. 49 vd, 120 vd; G. Dumézil, *Mitra-Varuna*, s. 79 vd, kaynakça da bulunmaktadır; J. Gonda, *Les Religions de l'Inde*, I, 103 vd, kaynakça da bulunmaktadır; aynı yazar, *The Vedic God Mitra* (Leiden, 1972).

Aryaman hakkında, krş. P. Thieme, *Der Fremdling im Rg Veda* (1938); aynı yazar, "Mitra and Aryaman" (*Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences*, 1957, c. 41, s. 1-96); G. Dumézil, *Le troisième souverain, essai sur le dieu indo-iranien Aryaman* (Paris, 1949); aynı yazar, *Les Dieux des Indo-Européens* (1952), s. 40-59; aynı yazar, *L'idéologie tripartie des Indo-Européens* (Brüksel, 1958), s. 68, 108-118.

Aditi ve Aditya'lar hakkında, krş. G. Dumézil, *Déesses latines et mythes védiques*, 1956, s. 90 vd; J. Gonda, *Some Observations in the Relations Between "Gods" and "Powers" in the Veda* (Lahey, 1957), s. 76 vd; aynı yazar, *Les Religions de l'Inde*, I, s. 104 vd, kaynakçayla birlikte.

§ 68. İndra üzerine özlü bir tanıtım için, bkz. J. Gonda, *Les Religions de l'Inde*, I, s. 70-81 (kaynakçayla birlikte); H. Lommel, *Der arische Kriegsgott* (Frankfurt a. M., 1939); G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier* (1969), özellikle s. 63 vd, 112 vd; E. Benveniste-L. Renou, *Vrtra et Vrthranga, étude de mythologie indo-iranienne* (1934).

İndra'nın kozmogoniyle ilgili rolü üzerine, bkz. Norman W. Brown, "The Creation Myth of the Rig Veda" (*JAOS*, 62, 1942, s. 85-98); M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, s. 40 vd; Stella Kramrisch, "The Triple Structure of Creation in the Rg Veda" (*HR*, 2, 1960, s. 140-175, 256-285), özellikle s. 140-148; F. B. J. Kuiper, "Cosmogony and Conception: A Query" (*HR*, 10, 1970, s. 91-138), özellikle s. 98-110.

Şampiyon-tanrı ile ejderha arasındaki dövüş konusunda, bkz. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, s. 68 vd; Theodor H. Gaster, *Thespis* (New York, 1950), s. 141 vd; J. Fontenrose, *Python* (Berkeley ve Los Angeles, 1959); F. R. Schröder, "Indra, Thor und Herakles," *Zeit. f. deutsche Philologie*, 76 [1957], s. 1-41; V. Ivanov ve V. Toporov, "Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent; reconstruction du schéma" (*Echange et communication. Mélanges C. Lévi-Strauss*, Paris, 1969).

İndra-Vrtra kavgasının örnek oluşturma işlevi hakkında, krş. F. B. J. Kuiper, "The Ancient Aryan Verbal Contest" (*IIJ*, 4, 1960, s. 217-281). Marutlar hakkında, bkz. Stig Wikander, *Der arische Männerbund* (Lund, 1938), s. 75 vd. İndra'nın "dölleyici" yönü üzerine, krş. J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation* (Zürih, 1937), özellikle III, s. 154 vd (özellikle daha geç tarihli gelişmeler söz konusudur); J. Gonda, "The Indra Festival According to the Atharvavedins" (*JAOS*, 87, 1967, s. 413-429).

İndra'yı Üç Başlı'yla (Tvaştr'ın oğlu) veya Namuci'yle karşı karşıya getiren bazı koşut mitleri tartışmadık. G. Dumézil Romalılarda, Yunanistan'da ve İskandinavya'da da aynı senaryoyu bulmaktadır; krş. *Heur et malheur du guerrier*, s. 33 vd, 63 vd. İndra ile Vrtra arasındaki örnek kavga daha sonra oldukça gözü pek bir yoruma yol açtı; tanrısal çokdeğerlilik ve çift kutupluluk konusundaki Veda anlayışı da bu yorumun zeminini hazırlamıştı. Şampiyon Tanrı, ejderhanın "kardeşi" oldu; çünkü ejderhayı da yaratan İndra'nın babası Tvaştr'dı. Nitekim mite göre, Tvaştr oğlunu bir *soma* kurban törenine davet etmeyi unutmuştu. Ama kurbana yaklaşmayı başaran İndra, *soma*'yı zorla ele geçirdi. Çok öfkelenen babası, tanrısal içkiden geriye kalanı ateşin üzerine atıp haykırdı: "İnan ve İndra'nın rakibi ol!" Ateş üzerine dökülen bu *soma* kalıntısından Vrtra doğdu (*Taitt. Sam.* II, 4, 12 ve 5, 1 vd; *Kauśitaki Br.* XV, 2-3). Ama çok geçmeden Vrtra iki tanrıyı, Agni ve Soma'yı yuttu ve diğer tanrılar da bundan ürktü. Paniğe kapılan Tvaştr İndra'ya yıldırımı verdi, böylelikle onun kesin zaferi kazanmasını sağladı. *Śatapatha Brāhmana* (I, 6, 3) çok anlamlı bir ayrıntıyı naklediyor: Yenilen Vrtra İndra'ya şu terimlerle seslendi: "Bana vurma, çünkü sen benim eskiden olduğum haldesin."

Bu tür mitler ve onların teolojik yorumları,

> "tanrısal tarihin daha az açık, dolayısıyla daha az bilinen bir yönünü ortaya çıkarırlar. Tanrısallığın, anlamı yalnızca erginlenenler, yani gelenekleri bilen ve öğretiyi anlayanlar için açık olan bir tür "gizli tarihi"nin söz konusu olduğu bile söylenebilir. Vedalar'ın "gizli tarihi" bir yandan Devalar ile Asuralar'ın aynı kandan geldiklerini, bu iki insanüstü varlık sınıfının tek ve aynı temel unsurdan çıktığını ortaya koyar; diğer yandan da sırasıyla ya da eşzamanlı bir biçimde iyi niyetli ve korkunç, yaratıcı ve yıkıcı, güneşe veya denize ait (yani görünür ve görünmez) vb olarak görünen tanrıların derindeki yapısında gizli *coincidentia oppositorum*'u [zıtların birliği] gün ışığına çıkarır. Bu konuda da, Hint düşüncesinin dünyayı açıklayacak bir tek ilke bulma, zıtların birbirini götürdüğü ve çelişkilerin birbirini yok ettiği bir bakış açısına ulaşabilme konusunda harcadığı çabalar sezilmektedir" (Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, s. 115).

Bu sorun hakkında ayrıca bkz. Conrado Pensa, "Considerazioni sul tema della bipolarità nelle religioni indiane" (*Gururājamañjarikā. Studi in Onore di Giuseppe Tucci*, Napoli, 1974, s. 379-409).

§ 69. Agni'ye seslenen ilahiler L. Renou tarafından çevrilip yorumlandı: *Etudes védiques et pāniniennes*, c. XII-XIV (Paris, 1964-65). Agni hakkında, Bergaigne, Oldenberg, Hillebrandt, A. B. Keith, Macdonell (*Vedic Mythology*) ve Gonda'nın eserlerindeki ilgili bölümlere başvurulacaktır.

Hint-Avrupa anlayışlarında ev ateşinin kutsallığı hakkında, krş. Schrader-Nehring, *Reallexikon*, I, s. 495 vd; II, s. 239 vd, 475 vd.

Hint-İranlılarda kutsal ateş tapımı hakkında, bkz. Stig Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran* (Lund, 1946).

Özellikle Vedalar sonrası dönemde "erotik ateş" olarak Agni hakkında, bkz. Wendy Doniger O'Flaherty, *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva* (Oxford, 1973), s. 90-110.

§ 70. Soma'ya adanan ilahiler L. Renou tarafından çevrilip yorumlandı: *Etudes védiques et pāniniennes*, c. VIII ve IX (Paris, 1961). Ayrıca bkz. S. S. Bhawe, *The Soma Hymns of the Rgveda*, I-II (Baroda, 1957-1960). *Soma* bitkisine ilişkin, Rigveda'dan yakın tarihli yazılara kadar bütün bilgiler, Hillebrandt, *Vedische Mythologie*'de (c. I, 2. baskı) bulunmaktadır; ayrıca krş. Wendy Doniger O'Flaherty, "The post-Vedic History of the Soma Plant," R. Gordon Wasson, *Soma, Divine Mushroom of Immortality* içinde (New York, 1968), s. 95-147. R. G. Wasson bu eserde başlangıçtaki *soma* bitkisinin *Amanita muscaria* adındaki mantar olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır; krş. F. B. J. Kuiper'in bu eser hakkındaki değerlendirmesi, *IIJ*, XII, 1970, s. 279-285 ve Wasson'ın yanıtı, aynı kaynak, s. 286-298. Ayrıca bkz. John Brough'un eleştirisi: "Soma and Amanita muscaria" (BSOAS, 34, 1971, s. 331-362) ve Paul Demiéville, *T'oung-Pao*, 56, 1970, s. 298-302 (*soma*'nın Budizm öncesi Çin'e yayılmasıyla ilgili veriler).

Tanrı Soma hakkında, krş. Bergaigne, Oldenberg, A. B. Keith ve Gonda'nın eserlerinde ilgili bölümler. Ayrıca krş. N. J. Shende, "Soma in the Brāhmanas of the Rgveda," *JAS* Bombay içinde, 38, 1963, s. 122 vd; J. Gonda, "Soma, Amrta and the Moon" (*Change and Continuity in Indian Religion* içinde, Lahey, 1965, s. 38-70).

Soma'nın çalınması konusunda, krş. David M. Knipe, "The Heroic Theft: Myths from Rg Veda IV and the Ancient Near East" (*HR*, 6, 1967, s. 328-360), zengin bir kaynakçayla birlikte.

Hint-İran *soma/haoma* tören usullerinin ortak niteliği üzerine, krş. V. Henri'nin incelemesi, "Esquisse d'une liturgie indo-iranienne" (Caland, Agniştoma içinde, 1907, s. 469 vd); J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien* (1962), s. 95 vd; aynı yazar, *Symbols and Values in Zoroastrianism* (New York, 1966), s. 84 vd.

A. E. Jensen Soma'nın diğer tanrılar tarafından öldürülerek kurban edilmesini, *Dema* türü bir tanrının arkadaşları tarafından kurban edilmesine (tam anlamıyla yaratıcı bir kurban) benzetir; krş. *Mythes et cultes chez les peuples primitifs* (Fr. çev. 1954), s. 197 vd.

§ 71. Uşas hakkında, bkz. L. Renou, *Etudes védiques et pāniniennes*, III: *Les hymnes à l'Aurore du Rgveda* (Paris, 1957); A. K. Coomaraswamy, *The Darker Side of Dawn* (Smithsonian Miscallaneous Collections, c. 94, no. 1, Washington, 1935), s. 4 vd; G. Montesi, "Il valore cosmico dell'Aurora nel pensiero mitologico del Rig Veda" (*SMSR*, 24-25, 1955, s. 111-132).

Vāyu hakkında, bkz. Stig Wikander, *Vayu* (Uppsala-Leipzig, 1941).

Sūrya ve Aśvin'ler hakkında, krş. D. P. Pandey, *Sūrya* (tez, Leiden, 1939); Gonda, *Rel. de l'Inde*, I, s. 116 vd.

Rudra hakkında, krş. E. Arbman, *Rudra* (Uppsala, 1922); J. W. Hauer, *Glaubengeschichte der Indo-Germanen*, I, s. 174-298; W. Wüst, *Rudra* (Münih, 1955); Gonda, *Rel. de l'Inde*, I, s. 106-112; aynı yazar, *Vişnuism and Śivaism. A Comparison* (Londra, 1920), s. 1-17.

Vedalar çağında Vişnu hakkında, bkz. J. Gonda, Aspects of Early Vişnuism (Utrecht, 1954); aynı yazar, *Rel. de l'Inde*, I, s. 112 vd; F. B. J. Kuiper, "The Three Strides of Vişnu," *Indological Studies in Honor of W. Norman Brown* (New Haven, 1962), s. 137-151. "Vişnu et les

Maruts à travers la réforme zoroastrienne" adlı makalesinde (*JA*, 241, 1953, 1-25) G. Dumézil bir yandan Vişnu ile İran tanrısı Raşnu, diğer yandan da Marut'larla Fravasi'ler arasındaki ilişkileri öne çıkarır. Aryaman hakkında, bkz. G. Dumézil, *Le Troisième Souverain* (Paris, 1949).



IX. BÖLÜM

GAUTAMA BUDHA'DAN ÖNCE HİNDİSTAN: KOZMİK KURBAN TÖRENİNDEN ĀTMAN-BRAHMAN ÖZDEŞLİĞİNE



72. Veda Ritüellerinin Yapısı— Veda tapımında tapınak yoktu; ritüeller ya kurbanı sunanın evinde ya da otla kaplı yakın bir arazide yapılıyor, otların üzerinde üç ayrı ateş yakılıyordu. Bitkisel sungular süt, tereyağı, tahıllar ve pastalardı. Ayrıca keçi, inek, boğa, koç ve at da kurban ediliyordu. Ama Rig Veda döneminden itibaren, *soma* en önemli kurban kabul ediliyordu.

Ritüeller iki kategoride sınıflandırılırdı: Evde yapılanlar (*gṛhya*) ve toplu törenle yapılanlar (*śrauta*). İlk kategoride yer alan ve evin reisi tarafından (*gṛhapati*) yapılanlar gerekçelerini gelenekte bulunuyordu (*smṛti*, "bellek"). Buna karşılık, toplu törene konu olan ritüeller genellikle rahipler tarafından gerçekleştirilirdi.[1] Onların yetkesi, ezeli ve ebedi gerçeğin onlara doğrudan vahyedilmiş olmasına ("işitsel vahiy," *śruti*) dayanır. Özel ritüeller içinde, evdeki ateşin beslenmesi ve tarım bayramları dışında, en önemliler hamilelik ve doğumla ilgili "kutsama" veya "adama"lar (*saṃskāra*), delikanlının Brahman eğitmeninin yanına verilmesi (*upanayana*), düğün ve cenazelerdir. Oldukça basit törenler söz konusudur: Kurbanlar ve bitkisel sungular,[2] "kutsamalar" için de evin reisi tarafından mırıldanılan dualar eşliğinde gerçekleştirilen ritüel hareketler.

Bütün "kutsamalar" içinde en önemlisi hiç kuşku yok ki *upanayana*'dır. Bu ritüel, arkaik toplumlarda, ergenler için düzenlenen erginleme törenlerinin bir benzeridir. *Upanayana* adının ilk kez geçtiği Atharva Veda, XI, 5, 3'te eğitmenin er-

---

[1] Rahiplerin sayıları değişir. En önemlisi *hotṛ* veya "adağı döken"dir (krş. Avesta dilinde *zaōtar*, "rahip"); daha geç bir tarihte kelimenin tam anlamıyla ilahi söyleyicisi olacaktır. Kurban töreninin sorumluluğu *adhvaryu*'dadır: Hareket eden, ateşleri besleyen, aletleri kullanan vb odur. Adının ifade ettiği kutsal gücün temsilcisi olan *brahman* (cinsiyeti belirtilmemiştir), tapımın sessiz gözetcisidir. Alanın merkezine oturan bu gerçek "kurban töreni hekimi," ancak bir hata yapılırsa müdahale ederek, gerekli kefaretin ödenmesini sağlar. Ücretin yarısını *brahman* alır, bu da onun önemini doğrular.

[2] Kurbanların ateşe atılan bölümü Agni tarafından tanrılara iletilirdi. Geri kalanı ritüele katılanlarca yenir, böylece onlar da tanrısal besinden pay almış olurlardı.

kek çocuğu bir cenine dönüştürüp onu üç gece karnında taşıdığı açıklanır. *Śatapatha Brāhmana*[3] şu belirlemeleri yapar: Eğitmen elini çocuğun omzuna yerleştirdiği anda hamile kalır ve çocuk üçüncü gün bir *brahman* olarak yeniden doğar. Atharva Veda,[4] *upanayana* işlemini gerçekleştireni "iki kez doğmuş" (*dvi-ja*) diye niteler ve ileride sıradışı bir yazgıya sahip olacak bu terim ilk kez burada ortaya çıkar.

Haliyle ikinci doğum tinsel niteliktedir ve daha sonraki metinler bu temel nokta üzerinde durur. Manu Yasaları'na göre (II, 144), çömeze Veda sözlerini ileten (yani *brahman*) ana ve baba olarak kabul edilmelidir: *Brahman*'ın gerçek babası, biyolojik babası değil eğitmenidir (II, 146); *gerçek* doğum,[5] başka bir deyişle ölümsüzlüğe doğum *sāvitrī* formülüyle sağlanır (II, 148). Eğitmenin yanında geçirdiği bütün öğrenim dönemi boyunca, öğrenci (*brahmacārin*) bazı kurallara uymak zorundadır: Hocasının ve kendisinin yiyeceğini dilenerek bulmak, bakirliğini korumak vb.

Toplu tören alaylarıyla gerçekleştirilen ritüeller büyük, ama tekdüze bir yapının dinsel tören usulü sistemini oluşturur. Tek bir sistemin ayrıntılı betimlemesi yüzlerce sayfa tutar. Bütün *śrauta* kurban törenlerini burada özetlemeyi denemek boşuna bir çaba olur. Bunların içinde en basiti olan *agnihotra* ("ateşe sunulan adak") şafakta ve güneş batarken yapılır ve Agni'ye adak olarak süt sunulmasından oluşur. Ayrıca kozmik ritimlerle ilintili ritüeller vardır: "Yağmur ve yeni ay" kurban törenleri, mevsimlik törenler (*cāturmāsya*) ve ilk yavrulama ritüelleri (*āgrayana*). Ama Veda tapımına ait esas kurban törenleri, *soma* törenleridir. *Agnistoma* ("Agni'ye övgü") yılda bir kez, ilkbaharda yapılır ve hazırlık işlemleri dışında, üç günlük "saygı"dan (*upasad*) oluşur. Hazırlık işlemleri içinde en önemlisi, kurbanı sunacak olan kişiyi, yeniden doğmasını sağlayarak kutsayan *dīkṣā*'dır. Bu erginleyici ritüelin anlamını ileride değerlendireceğiz. *Soma* sabah, öğle ve akşam ezilir. Öğlenki ezme işlemi sırasında ücretler (*dākṣinā*) dağıtılır: 7, 21, 60 veya 1000 inek ya da kurbanı sunanın bütün malları. Bütün tanrılar davet edilir ve ön-

---

[3] XI, 5, 4, 12-13.

[4] XIX, 17.

[5] Bütün Hindistan'da görülen bir kavram söz konusudur ve Budizm tarafından yeniden ele alınmıştır. Soyadını terk eden çömez, "Budha'nın oğlu" (*sakyaputto*) oluyordu. Krş. Eliade'daki örnekler, *Naissances mystiques*, s. 114 vd; Gonda, *Change and Continuity*, s. 447 vd.

ce tek tek, sonra hepsi bir arada şölene katılır.[6]

Bilinen başka *soma* kurban törenleri de vardır: Bazıları bir günü aşmaz, bazılarıysa en az oniki gün, birçok kez bir yıl ve kuramsal olarak da oniki yıl sürer. Ayrıca *soma* törenleriyle birleştirilmiş ritüel sistemleri vardır; bunlardan biri, müzik, danslar, dramatik destanlar, diyaloglar ve müstehcen sahneler içeren (rahiplerden biri salıncakta sallanır, bir cinsel birleşme gerçekleşir vb) *mahāvrata*'dır ("büyük saygı"). *Vajapeya* ("zafer içkisi") 17 günden 1 yıla kadar sürer ve tam bir mitsel-ritüel senaryo oluşturur: 17 savaş arabasına bağlanmış atların yarışı, törensel olarak kutsal direğe tırmanan kurban sunucusuyla eşinin "güneşe tırmanışı," vb. Kralın kutsanması (*rājasūya*) da, soma kurban sistemi içine katılmıştır. Bu örnekte de hareketli bölümlere rastlanır (Kralın bir inek sürüsüne yaptığı baskının taklidi; kral bir rahiple zar atar ve kazanır vb); ama ritüel esas olarak hükümdarın mistik yeniden doğuşunu amaçlar (§ 74). Bir diğer tören sistemi de, isteğe bağlı olarak gerçekleştirilse de, *soma* kurban töreniyle birleştirilmiştir: *agnicayana*, "ateş (sunağı tuğlalarının) istifi." Metinler, eskiden biri insan beş kurban öldürüldüğünü belirtmektedir. Daha sonra ilk tuğla sırası kurbanların kafalarının etrafına örülüyordu. Hazırlıklar bir yıl sürüyordu. Beş sıra halinde yığılmış 10.800 tuğladan oluşan sunak, kimi zaman kurbanı sunanın göğe mistik yükselişini simgeleyen bir kuş biçiminde yapılıyordu. *Agnicayana* Hint düşüncesi açısından belirleyici etkiye sahip kozmogoni spekülasyonlarına yol açtı. Bir insanın öldürülmesi Prajāpati'nin kendini kurban etmesini yineliyor ve sunağın yapımı evrenin yaratılmasını simgeliyordu (§ 75).

73. En Üstün Kurban Törenleri: *Aśvamedha* ve *Puruşamedha*— En önemli ve meşhur Veda ritüeli "atın kurban edilişi," *aśvamedha*'dır. Bu tören ancak zafer kazanmış, dolayısıyla "evrensel hükümdar" saygınlığını hak etmiş bir kral tarafından yerine getirilebiliyordu. Ama kurban töreninin sonuçları bütün krallığa yayılıyordu; nitekim *aśvamedha*'nın günahları temizlediğine, bütün ülkede bereketi ve refahı sağladığına inanılıyordu. Hazırlık törenleri aşamalar halinde bir yıllık bir süreye yayılır, bu süre zarfında seçilmiş savaş atı, diğer yüz atla birlikte serbest

---

[6] Bir başka ritüel olan *pravargya* da çok erken bir dönemde *agnistoma* ile bütünleştirilmiştir, ama bu herhalde yağmur mevsiminin ardından güneşin güçlendirilmesini amaçlayan özerk bir ritüeldi. *Pravargya*'nın ilginçliği özellikle *mysteria* niteliğinden ve *pūjā*'nın, başka bir deyişle bir ikonayla simgelenen bir tanrıya tapınmanın bilinen en eski biçimi olmasından kaynaklanır. Krş. J. A. van Buitenen, *The Pravargya*, s. 25 vd, 38 ve birçok yerde.

bırakılır. Dört yüz genç erkek, onun kısraklara yaklaşmamasına dikkat eder. Gerçek anlamıyla ritüel üç gün sürer. İkinci gün, bazı belirli törenlerin ardından (kısraklar ata gösterilir, at bir savaş arabasına bağlanır ve prens onu bir su birikintisine götürür vb), çok sayıda evcil hayvan kesilir. Sonunda artık kendini kurban etmeye hazır tanrı Prajāpati'yi canlandıran savaş atı boğulur. Arkalarında 100'er nedimeyle dört kraliçe cesedin etrafında döner ve birinci eş atın ölüsünün yanına uzanır; üzerine bir pelerin örtülür ve cinsel birleşmeyi taklit eder. Bu sırada rahipler ve kadınlar arasında müstehcen şakalar yapılır. Kraliçe ayağa kalkar kalkmaz, at ve diğer kurbanlar parçalanır. Üçüncü günde başka ritüeller yapılır ve sonunda rahiplere onursal ücretler (*dākşinā*) dağıtılır; ayrıca rahipler dört kraliçeyi veya nedimelerini de alırlar.

At kurbanı töreninin Hint-Avrupa kökenli olduğuna kuşku yoktur. Bu törenin izlerine Germenlerde, İranlılarda, Yunanlarda, Latinlerde, Ermenilerde, Massagetesler'de, Dalmaçyalılarda rastlanır. Ama bu mitsel-ritüel senaryo yalnızca Hindistan'da dinsel hayat ve teoloji spekülasyonları içinde bu kadar önemli bir yer tutmuştur. Büyük olasılıkla, *aśvamedha* başlangıçta bir ilkbahar bayramı, daha doğrusu Yeni Yıl münasebetiyle yapılan bir ritüeldi. Yapısında kozmogoni unsurları yer almaktadır: Bir yandan at evrenle (= Prajāpati) özdeşleştirilmiştir ve kurban edilmesi yaratılış eylemini (yani yaratılışın *yinelenmesini*) simgeler. Diğer yandan Rig Veda ve Brahmana metinleri, at ile ilk sular arasındaki ilişkileri vurgular. Ama Hindistan'da sular tam anlamıyla kozmogoni özünü temsil ederler. Diğer yandan bu karmaşık ritüel içrek türde bir *mysteria* da oluşturur. "Aslında *aśvamedha* her şeydir ve Brahman olup da *aśvamedha* hakkında hiçbir şey bilmeyen, hiç hiçbir şey bilmiyor demektir; o bir Brahman değildir ve yağmalanmayı hak eder".[7] Kurban töreni bütün evreni yenilemeye olduğu kadar, bütün toplumsal sınıfları ve örnek mükemmellikleri içinde bütün vasıfları yeniden kurmaya yöneliktir.[8] Kraliyet gücünün (*kşatrā*) temsilcisi olan, ayrıca Yama, Aditya (güneş) ve Soma ile (yani egemen tanrılarla) özdeşleştirilen at, bir anlamda kralı ikame etmektedir. Koşut bir senaryoyu, *puruşamedha*'yı çözümlerken de bu tür özümse-

---

7 *Śat. Br.*, XIII, 4, 2, 17.

8 Kurban töreni sırasında bir rahip şunları söyler: "Brahman kutsallık içinde doğabilsin!... Prens kraliyet görkemi içinde, kahraman, okçu, nişancı, yenilmez savaş arabalarına sahip bir savaşçı olarak doğabilsin. İnek sütlü, koşum boğası güçlü, at hızlı, kadın doğurgan, asker muzaffer, genç adam söz söylemekte hünerli doğabilsin! Bu kurbanı sunan kahraman, bir oğul sahibi olabilsin! Parjanya bize her zaman dilediğimizce yağmur versin! Bizim için bol buğday yetişsin! vb" (*Vājasaneyi Samhitā*, XXII, 22).

me ve ikame yöntemlerini dikkate almak gerekir; nitekim "insan kurbanı töreni," *aśvamedha*'ya çok benzer. Bu törende hayvan kurbanların dışında, 1000 inek veya 100 at karşılığında satın alınan bir Brahman veya bir *kşatrya* da kurban ediliyordu. O da bir yıl boyunca serbest bırakılıyor ve öldürüldükten sonra kraliçe onun cesedinin yanına uzanıyordu. *Puruşamedha*, *aśvamedha*'yla erişilemeyen her şeyi sağlamasıyla ünlüydü.

Böyle bir kurban töreninin gerçekten yapılıp yapılmadığı sorgulanmıştır. *Puruşamedha* birçok *śrautasūtra'da* betimlenmiştir, ama kurbanın öldürülmesini buyuran yalnızca *Sānkhāyana* ve *Vaitāna*'dır. Diğer tören usulleri eserlerinde, insan son anda serbest bırakılır ve onun yerine bir hayvan öldürülür. *Puruşamedha* sırasında, meşhur kozmogoni ilahisi *Puruşasūkta*'nın[9] söylenmesi anlamlıdır. Kurbanın Puruşa-Prajāpati ile özdeşleştirilmesi, kurbanı sunanın da Prajāpati ile özdeşleşmesine yol açar. Cermen geleneğinde *puruşamedha* mitsel-ritüel senaryonun şaşırtıcı bir koşutunun bulunduğu gösterilmiştir:[10] Bir mızrakla yaralanan ve dokuz gece boyunca Dünya Ağacı'na asılı kalan Odin, bilgeliği elde etmek ve büyü ustalığını kazanmak için "kendi kendini, yine kendine kurban eder."[11] XI. yüzyılda yazan Bremenli Adam'a göre, bu kurban töreni Uppsala'da dokuz yılda bir yinelenir ve dokuz adamla başka hayvan kurbanlar asılırdı. Hint-Avrupa kökenli bu koşutluk *puruşamedha*'nın sözcüğün gerçek anlamında uygulandığı varsayımını inandırıcı kılıyor. Ama kurban kuramı ve uygulamasının sürekli yeniden yorumlandığı Hindistan'da, insan kurbanların öldürülmesi sonunda soteriyolojik bir metafiziği yansıtmaya başlamıştır.

74. Ritüellerin Erginleyici Yapısı: Kutsama (*dīkşā*) ve Kralın Kutsanması (*rājasūya*)— Bu süreci daha iyi anlamak için, *śrauta* ritüellerinin erginleme önvarsayımları aydınlatılmalıdır. Bir erginleme töreni adayın "ölümünü" ve "yeniden doğuşunu", yani daha üstün bir varoluş biçimine doğuşunu gerektirir. Ritüel biçiminde "ölüm," simgesel bir "öldürme" veya yine simgesel *regressus ad uterum*'la[Φ] sağlanır. Bu iki yöntemin eşdeğerliliği, "kurban edilerek ölme"nin "cenin haliyle" özdeşleştirildiğini gösterir. *Śatapatha Brāhmana*'da açıklandığı gibi (XI,

---

9 Rig Veda, X, 90.

10 Krş. James L. Sauvé, "The Divine Victim;" Cermence ve Sanskritçe kaynaklardaki insan kurbanlarına ilişkin birbiriyle uyumlu bütün bölümler bu eserde alıntılanmıştır.

11 *Hávamál*, 138.

Φ Ana rahmine geri dönüş –çn.

2, 1, 1), "insan üç kez doğar: Birincisinde anne-babasından, ikincisinde kurban sunduğunda ... üçüncüsünde öldüğü ve ateşin üzerine yerleştirildiğinde; ateşin üstünde yeniden var olur." Aslında çok sayıda "ölüm" söz konusudur; çünkü "iki kez doğmuş" her (insan) hayatı boyunca belli sayıda *śrauta* kurban töreni gerçekleştirir.

Kutsama, *dīkṣā*, her türden soma kurban töreninin vazgeçilmez hazırlık aşamasını oluşturur, ama başka gerekçelerle de yapılır.[12] Kurbanı sunan ve *dīkṣā*'yı almakta olan kişinin, daha önce erginleyici *regressus ad uterum*'u yaşadığında, *upanayana*'sı sayesinde "iki kez doğmuş" hale geldiğini hatırlatalım. *Dīkṣā* sırasında da aynı cenin haline başvurulur. Gerçekten de "rahipler *dīkṣā*'yı verdikleri kişiyi cenine dönüştürür. Onu suyla ıslatırlar; su, erkeğin tohumudur.... Onu özel bir ambarın içine sokarlar: Özel ambar, *dīkṣā*'yı yapanın yerleştirildiği ana rahmidir. Üzerini bir elbiseyle örterler; Elbise, cenin kesesidir.... Yumrukları kapalıdır; ana karnında olduğu sürece ceninin de yumrukları kapalıdır".... vb.[13] Koşut metinler de ritüelin cenin ve doğumla ilişkili niteliğini vurgular. "Dīkşita (yani *dīkṣā*'yı yapan) tohumdur."[14] "Dīkşita bir cenindir, elbisesi ceninin kılıfıdır," vb.[15] Bu *regressus ad uterum*'un nedeni sürekli hatırlatılır: "İnsan gerçekte doğmamıştır. Ancak kurban töreniyle doğar" (*Mait.-Sam.*, III, 6, 7).[16]

Her kurban töreninde yinelenen mistik nitelikteki bu yeniden doğuş, kurbanı sunana tanrılarla özdeşleşme olanağı verir. "Kurbanı sunan tanrısal dünyada gerçekten doğacaktır."[17] "Kutsanan kişi tanrılara yaklaşır ve onlardan biri olur."[18] Aynı eser, yeniden doğmakta olan kurban sunan kişinin uzayın dört bir köşesine yükselmesi, yani evrene egemen olması gerektiğini belirtir.[19] Ama *dīkṣā* ölümle

---

[12] Krş. *Naissances mystiques*, s. 115 vd; Gonda, *Change and Continuity*, s. 315 vd. Rig Veda *dīkṣā*'yı yok sayar gibidir; ama bu tören usulleriyle ilgili metinlerin Veda dininin bütününü temsil etmediklerini unutmamak gerek; krş. Gonda, s. 349. Törene Atharva Veda'da rastlanmaktadır (XI, 5, 6): *Brāhmacārin, dīkṣita*, yani *dīkṣā*'yı uygulayan diye nitelenmektedir.

[13] *Aitareya Brāhmana*, I, 3.

[14] *Maitrāyanī-Samhitā*, III, 6, 1.

[15] *Taittirya-Sam.*, I, 3, 2.

[16] Bütün bu erginlenme ritüellerinin haliyle mitsel bir örneği bulunmaktadır: Söz (*Vāc*) ile Kurban (*Yajña*) arasındaki birleşmeden dehşet verici bir canavarın doğmasını engellemek için, İndra cenine dönüşür ve Vāc'ın rahmine girer (*Śat. Br.*, III, 2, 1, 18 vd).

[17] *Śat. Br.*, VII, 3, 1, 12.

[18] *A.g.y.*, III, 1, 1, 8.

[19] *A.g.y.*, VI, 7, 2, 11 vd.

de özdeşleştirilir. "Kurban sunan kendini adadığında ikinci kez ölür."[20] Başka kaynaklara göre, "*dīkşita* kurbandır,"[21] çünkü "kurban gerçekte kurbanı sunanın kendisidir."[22] Özetle, "erginlenen tanrılara sunulan kurbandır."[23] Bunun örneğini tanrılar vermişti: "Ey Agni, kurban et kendi bedenini!":[24] "Bedenini büyüterek kurban et kendini!"[25] Çünkü "kurban ile tanrılar Kurban'a kurban sundular."[26]

Demek ki ritüel biçiminde bir ölüm, hem tanrılar katına ulaşmanın hem de bu dünyada dopdolu bir varoluş edinmenin önkoşuludur. Vedalar çağında kurban yoluyla elde edilen ve zaten geçici olan "tanrısallaşma," hayatın ve insan varoluşunun değer yitimine uğratılmasına yol açmıyordu. Tam tersine göğe, tanrıların katına böyle ritüel biçiminde yükselişler aracılığıyla hem kurbanı sunan hem de bütün toplum ve doğa kutsanmış ve yenilenmiş oluyordu. Bir *aśvamedha* kurban töreniyle hangi sonuçların elde edildiğini görmüştük (krş. yukarıda, dipnot 5). Pagan dönem Uppsala'sındaki insan kurban etme uygulamasının amaçları da, muhtemelen kozmik yenilenme ve krallık iktidarının güçlenmesiydi. Ama bütün bunlar yaratılışın yinelenmesini hedefleyen ve kurbanı sunanın "ölümü"nü, "cenin olarak ana rahminde büyümesini" ve yeniden doğuşunu kapsayan ritüellerle sağlanıyordu.

Hint kralının kutsanması, *rājasūya*, benzer bir senaryo içeriyordu. Merkezi törenler Yeni Yıl civarında yapılıyordu. Önce bir yıl *dīkşā*, sonra kutsal yağ sürme işlemi, sonra da bir yıl kapanış törenleri yapılıyordu. Anlaşıldığı kadarıyla, *rājasūya* evreni onarmaya yönelik bir dizi yıllık törenin kısaltılmış halidir. Kralın merkezi bir rolü vardı, çünkü tıpkı *śrauta* kurbanını sunan rahip gibi, o da bir anlamda evrenle bütünleşiyordu. Ritüelin farklı aşamaları sırayla gelecekteki hükümdarın cenin haline gerileyişini, rahimde bir yıl kalışını ve hem Prajāpati hem de evrenle özdeşleştirilen Evren Egemeni olarak mistik yeniden doğuşunu

---

[20] Jaim. Upanişad Brāh., III, 11, 3. Ayrıca krş. Gonda tarafından alıntılanmış metinler, *a.g.y.*, s. 385.

[21] *Taitt. Samhitā*, VI, 1, 45.

[22] *Ait. Brāh.*, II, 11.

[23] *Śat. Br.*, III, 6, 3, 19. Kurban sunan, yeryüzündeki yeniden doğuşunu sağlamak için, evdeki ateşe "kendini tohum biçiminde fırlatır" (bu eylem, kum taneleriyle temsil edilir) ve göklerde yeniden doğuş amacıyla kurban sunağındaki ateşe kendini fırlatır; krş. A Coomaraswamy'nin alıntıladığı metinler, "Atmayajña: Self-Sacrifice," s. 360.

[24] Rig Veda, VI, 11, 2.

[25] *Śat. Br.*, X, 81, 5.

[26] *Śat. Br.*, X, 90, 16.

canlandırıyorlardı. Gelecekteki hükümdarın "cenin dönemi," evrenin olgunlaşması sürecine denk düşüyordu ve büyük olasılıkla köken olarak ekinlerin olgunlaşmasıyla ilişkiliydi. Ritüelin ikinci aşamasında, hükümdarın yeni bedeninin oluşumu tamamlanıyordu: Ya kralın Brahmanlar kastıyla veya halkla mistik evliliğinden (bu evlilik sayesinde onların rahminden doğabiliyordu) ya da eril sularla dişil suların veya altınla –ateşi simgeliyordu– suyun birleşmesinden elde edilen simgesel bir beden söz konusuydu.

Üçüncü aşama bir dizi ritüelden oluşuyor ve bunlar sayesinde kral üç dünya üzerinde egemenlik hakkı kazanıyordu: Başka bir deyişle, hem evreni şahsında temsil ediyor hem de Evren Egemeni olarak yerini alıyordu. Hükümdar kolunu kaldırdığında, bu jestin kozmogoniyle ilintili bir anlamı vardır: *Axis mundi*'nin yükselişini simgeler. Kutsal yağ sürülürken kral tahtın üzerinde, kollarını yukarı kaldırarak ayakta durur: Yerin göbeğine –yani taht, dünyanın merkezi– sabitlenmiş evren eksenini temsil eder ve göğe dokunur. Su serpme, yeryüzüne bereket getirmek için –kral tarafından temsil edilen– dünya ekseni boyunca gökten aşağı inen sularla ilişkilidir. Daha sonra kral dört ana yöne doğru birer adım atar ve simgesel olarak gökkürenin başucu noktasına yükselir. Bu ritüellerin ardından, kral mekânın dört yönü ve mevsimler üzerinde egemenlik kazanır; başka bir deyişle, mekân-zaman evreninin bütününe egemen olur.[27]

Bir yanda ritüel biçiminde ölüm ve yeniden doğuş ile, diğer yanda kozmogoni ve dünyanın yenilenmesi arasındaki yakın ilişki fark edilmektedir. Bütün bu düşünceler, şimdi tartışacağımız kozmogoni mitleriyle uyumludur ve *Brāhmanalar*'ın yazarları tarafından kendilerine özgü, kurbanı ölçüsüz bir biçimde yücelten bakış açısından geliştirilecek ve birbirlerine eklemleneceklerdir.

75. Kozmogoniler ve Metafizik— Veda ilahileri, doğrudan ya da yalnızca imalar yoluyla, çok sayıda kozmogoni anlatırlar. Oldukça yaygın ve farklı kültür düzeylerinde bulgulanmış mitler söz konusudur. Bu kozmogonilerin her birinin "kökeni"ni ayrı ayrı aramak boşuna bir çaba olur. Âriler tarafından getirildikleri varsayılabilecek mitlerin bile, daha eski ya da daha "ilkel" kültürlerde koşutları bulunmaktadır. Diğer birçok dinsel düşünce ve inanç gibi, kozmolojiler de eski dünyanın her yerinde tarihöncesinden aktarılmış bir mirası oluşturur. Bizim konumuz açısından önemli olan, bazı kozmogoni mitlerine Hintlilerin getirdikleri

---

[27] Krş. J. C. Heesterman, *The Ancient Indian Royal Consecration*, s. 17 vd, 52 vd, 101 vd.

yorumlar ve yükledikleri yeni değerlerdir. Bir kozmogoninin eskiliği konusunda, ona rastlanan ilk belgelerden hareketle hüküm vermemek gerektiğini hatırlatalım. En arkaik ve yaygın mitlerden biri olan "kozmogoniye yol açan (suya) dalış," Hindistan'da oldukça geç bir tarihte, özellikle Destan ve Purānalar aracılığıyla halk içinde benimsenmiştir.

Vedalar çağı şairlerinin ve teologlarının tutkuyla bağlandıkları kozmogoni türlerinin sayısı esas olarak dörttür. Bunları şöyle sıralayabiliriz: 1) İlk suların döllenmesi yoluyla yaratılış; 2) İlk devin, yani Puruşa'nın parçalanması yoluyla yaratılış; 3) Hem varlık hem yokluk olan bir birlik-bütünlükten başlayarak yaratılış; 4) gök ve yerin ayrılması yoluyla yaratılış.

Rig Veda'nın meşhur ilahisinde (X, 121), Hiranyagarbha ("Altın Cenin") olarak tasavvur edilen tanrı, suların üzerinde süzülür; içine daldığı suları döller ve onlar da ateş tanrısı Agni'yi doğururlar (7. dörtlük). Atharva Veda (X, 7, 28) Altın Cenin'i Evren Direği'yle, *skambha*'yla özdeşleştirir. Rig Veda (X, 82, 5) Sulara atılan ilk tohumu "Evrensel Zanaatkâr" Viśvakarman'la ilişkilendirir; ama cenin imgesi, tam anlamıyla çok yönlü bir teknisyen olan bu tanrısal kişilikle bağdaşmaz. Bu örneklerde, Altın Cenin'i ilk suların üzerinde uçan yaratıcı tanrının tohumu olarak sunan bir başlangıç mitiyle karşı karşıyayız.[28]

Ritüelci bir bakış açısından kökten yeniden yorumlanmış ikinci kozmogoni izleği, yine meşhur bir ilahide bulunur: Puruşasūkta.[29] İlk Dev Puruşa ("İnsan") hem kozmik bütünlük (1.-4. dörtlükler) hem de erdişi varlık olarak gösterilir. Aslında (5. dörtlük) Puruşa, yaratıcı kadın enerjisi Virāj'ı üretir ve daha sonra onun tarafından doğurulur.[30] Gerçek anlamda yaratılış, kozmik bir kurbanın sonucudur. Tanrılar "İnsan"ı kurban eder: Onun parçalanmış bedeninden hayvanlar, tören usulleri, toplumsal sınıflar, yer, gök, tanrılar türer. "Onun ağzı Brahman oldu, iki kolu ise Savaşçılar, bacakları Zanaatkârlar oldu, ayakları ise Hizmetkârlar" (12. dörtlük, çev. Renou). Başından gök, ayaklarından yer, aklından ay, gözlerinden güneş, ağzından İndra ve Agni, soluğundan rüzgâr vb türedi (13.-14. dörtlükler).

Son dörtlükte de (16) bu kurbanın örnek işlevi vurgulanır: "Kurban ile tanrı-

---

[28] Altın Cenin imgesi klasik çağ Hindistan'ında suların yarattığı kozmik yumurtaya dönüşecektir (bu yeni imgeye daha önce Upanişadlar'da da rastlanmaktadır: Kātha Up., IV, 6; *Śvetāśvatara*, III, 4, 12).

[29] Rig Veda X, 90.

[30] *Virāj* bir tür Şakti'dir. Brhādaranyaka Upanişad'da (IV, 2, 3) Puruşa ile evlenir.

lar, Kurban'a kurban sundular;" başka bir deyişle, Puruşa hem kurban töreninin kurbanı hem de kurban töreni tanrısıydı. Evren, hayat ve insanlar Puruşa'nın bedeninden çıkmış olsalar da, Puruşa'nın yaratılıştan önce var olduğu ve sonra da var olacağı, bu ilahide açıkça bildirilmektedir. Bir başka ifadeyle, Puruşa hem aşkın, hem içkindir; bu paradoksal varlık tarzı Hint kozmogoni tanrılarına özgüdür (krş. Prajāpati). Koşutlarına Çin'de (P'an-ku), eski Cermenlerde (Ymir) ve Mezopotamya'da (Tiamat) rastlanan bu mit, arkaik türde bir kozmogoni anlayışını yansıtmaktadır: İnsanbiçimli bir tanrısal Varlığın kurban edilmesi yoluyla yaratılış. *Puruşasūkta* sayısız spekülasyona yol açmıştır. Ama nasıl ki arkaik toplumlarda mit her türlü yaratının ilk ve mükemmel örneğini oluşturuyorsa, bu ilahi de bir erkek çocuğun doğumunu izleyen ritüellerden birinde, tapınak kuruluş törenlerinde (zaten tapınak da Puruşa'ya benzetilerek yapılır) ve arındırıcı yenilenme ritüellerinde söylenir.[31]

Rig Veda'nın en meşhur ilahisinde (X, 129), kozmogoni bir metafizik olarak sunulur. Şair kendine, Varlığın, Var Olmayandan nasıl çıkabildiğini sorar; çünkü başlangıçta "ne Yokluk ne de Varlık vardı" (1. dörtlük, 1). "O sırada ne ölüm ne de ölümsüzlük vardı" (yani ne insanlar ne de tanrılar). Yalnızca "Bir" (ne eril, ne dişil) denen ayrışmamış ilke vardı. "Soluk yoktu; Bir, kendi gücüyle soluyordu." "Bunun (dışında), başka hiçbir şey yoktu" (2. dörtlük). "Başlangıçta karanlıkların üstünü karanlıklar örtmüştü," ama sıcaklık (riyazetin yarattığı sıcaklık, *tapas*) "boşlukla örtülü" (şöyle anlaşılabilir: ilk sularla çevrili) "Bir"i, "potansiyel"i (*ābhū*)–başka bir ifadeyle "cenin"i– ortaya çıkardı. Bu filizden ("potansiyel") İstek (*kāma*) gelişti ve aynı İstek "Bilincin (*manas*) ilk tohumu (*retas*) oldu." Bu, Hint felsefi düşüncesinin temel tezlerinden birini önceden gündeme getiren şaşırtıcı bir önermedir. Şairler, düşünme yoluyla, "Yokluk içinde Varlığın yerini keşfetmeyi bildiler" (4. dörtlük). Daha sonra "ilk tohum," "yukarı" ve "aşağı" diye bir eril ve bir dişil ilkeye bölündü.[32] Ama "ikincil yaratılış"ın, yani görüntüler dünyasının yaratılışına ilişkin bilmece çözülememişti. Tanrılar *sonra* doğdular (6. dörtlük), demek ki dünyayı yaratan onlar değildi. Şair sözlerine bir soru işaretiyle son verir: "Bunu yalnızca gök kubbenin en üstünden dünyayı izleyen bilir" (başka bir ifadeyle, o "ikincil yaratılış"ın kökenini bilir)– yoksa o da bilmez mi?"

Bu ilahi, Veda spekülasyonlarının eriştiği en yüksek noktayı temsil eder. Yara-

[31] Metinlere göndermeler için bkz. J. Gonda, *Vişnuism and Śivaism*, s. 27.

[32] Krş. Rig Veda, X, 72, 4.

tılış tanrılarını da aşkın, bilinemez –"Bir,"[33] "O"– bir yüce varlık beliti, Upanişadlar'da ve bazı felsefi sistemlerde geliştirilecektir. Rig Veda'nın Puruşa'sı gibi (X, 90), Bir de evrenden önce vardır ve dünyayı kendi varlığından sudûr yoluyla yaratır; ama bunu yaparken de aşkın olma niteliğini yitirmez. Daha sonraki Hint spekülasyonu açısından temel öneme sahip bu düşünceyi akılda tutalım: Hem *bilinç* hem de *evren* döl yaratıcı isteğin (*kāma*) birer ürünüdür. Burada Sāmkhya-Yoga felsefesinin ve Budizmin ilk tohumlarından biriyle karşılaşıyoruz.

Dördüncü kozmogoni izleğine gelince –gök ve yerin ayrılması ya da Indra'nın, Vrtra'nın bedenini keserek parçalaması– bu mit *Puruşasūkta*'ya yakındır: Dünyanın yaratılışını (veya yenilenmesini) sağlamak için bir "bütünlüğün" şiddet kullanılarak bölünmesi söz konusudur. İzlek eskidir ve şaşırtıcı yeniden yorumlamalara ve uygulamalara açıktır. Daha önce gördüğümüz gibi (§ 68), ilk ejderhayı yıldırımla vuran ve parçalayan İndra'nın yaratış edimi, bir evin yapımından hitabet yarışına kadar çok farklı eylemlere örnek oluşturmaktadır.

Son olarak da dünyayı bir heykeltıraş, bir demirci veya bir dülger gibi biçimlendiren tanrısal bir Varlık, "Evrensel Zanaatkâr" Viśvakarman tarafından gerçekleştirilen yaratılışa gelelim.[34] Ama diğer dinlerde iyi bilinen bu mit motifi, Veda şairleri tarafından *Puruşasūkta*'nın meşhur ettiği kurban-yaratılış izleğine bağlanmıştır.

Kozmogonilerin çoğulluğu, teogoni ve insanın kökenine ilişkin anlatıların çokluğuyla uyum içindedir. Rig Veda'ya göre, tanrıları ilk çift, gök ve yer doğurmuş veya tanrılar ilk su kütlesinden ya da yokluğun içinden çıkmışlardır. Her ne olursa olsun, onların varoluşu dünyanın yaratılışından *sonra* başlamıştır. Geç tarihli bir ilahi[35] tanrıların tanrıça Aditi'den, sulardan ve yerden doğduklarını anlatıyor. Ama tanrıların hepsi ölümsüz değildi. Rig Veda, bu vasfı Savitri'den (IV, 54, 2) veya Agni'den aldıklarını (VI, 7, 4) veya *soma* içerek kazandıklarını (IX, 106, 8) belirtiyor. İndra ölümsüzlüğü riyazet, *tapas* yoluyla elde etti (X, 167, 1) ve Atharva Veda bütün diğer tanrıların da ölümsüzlüğü aynı şekilde kazandıklarını açıklıyor (XI, 5, 19; IV, 11, 6). *Brāhmanalar*'a göre, tanrılar bazı kurbanlar vererek ölümsüz olmuşlardı.

---

[33] Daha Rig Veda'da, tanrıların çoğulluğunu bir tek tanrısal ilkeye indirgeme yönünde bir eğilim fark edilir: "Aslında Bir'den başka bir şey olmayana, heyecanlı şairler çoğul der" (I, 164, 46).

[34] Rig Veda X, 81.

[35] Rig Veda X, 63, 2.

İnsanlar da ilk çift Gök ile Yer'in soyundan gelmektedir. Mitolojik ataları tanrı Vivasvat'ın oğlu Manu'dur; ilk kurbanı sunan Manu, ilk insandır.[36] Bir diğer versiyon, mitolojik ana-babayı Vivasvat'ın çocuklarıyla, Yama ve kız kardeşi Yami'yle özdeşleştirir (X, 10). Yukarıda gördüğümüz gibi, *Puruşasükta* ise (X, 90. 12) insanların kökenini (yani dört toplumsal sınıfı) kurban edilen ilk devin organlarından hareketle açıklar. Başlangıçta insanlar da kurban yoluyla ölümsüz olabiliyorlardı; ama tanrılar bu ölümsüzlüğün yalnızca tinsel nitelikte olmasına, yani insanların ona ancak öldükten sonra erişebilmesine karar verdiler.[37] Ölümün kökenine ilişkin başka mitolojik açıklamalar da bulunmaktadır. *Mahābhārata*'da, Yer bir insan kitlesinin aşırı yükü altında okyanusun dibine gömülme tehlikesi içindedir ve Brahmā ölümü yeri rahatlatmak için getirir.[38]

Tanrıların ve insanların doğumuna, ölümsüzlüğün kaybedilmesine veya ele geçirilmesine ilişkin bu mitlerden bazılarına başka Hint-Avrupa halklarında da rastlanır. Zaten birçok geleneksel kültürde benzer mitler bulgulanmıştır. Ama bu mitler yalnızca Hindistan'da, yeni bir dinsel bilincin uyanışı açısından bu denli belirleyici olan kurban tekniklerini, tefekkür yöntemlerini ve spekülasyonları ortaya çıkarmıştır.

76. *Brāhmanalar*'da Kurban Öğretisi— *Puruşasük*'ta, *Brāhmanalar*'da geliştirilen (y. MÖ 1000-800) kurban kuramının yola çıkış noktasını ve öğreti açısından haklılık zeminini oluşturur. Puruşa'nın kendini tanrılara verdiği ve evreni yaratmak için öldürülmesine razı olduğu gibi, Prajāpati de kozmogoni işini tamamladıktan sonra, "tükenip" ölüm uykusuna dalacaktır. *Brāhmanalar*'ın sunduğu şekliyle Prajāpati, âlimlerin spekülasyonlarının bir yaratısı gibi görünse de, arkaik bir yapıya sahiptir. "Yaratıkların Efendisi" diye de bilinen Prajāpati, kozmik Büyük Tanrılar'a yakındır. Bir anlamda Rig Veda'nın "Bir"ine (X, 129) ve Viśvakarman'a da benzemektedir, ama esas olarak Puruşa'nın uzantısıdır. Zaten Puruşa-Prajāpati özdeşliği metinlerce de doğrulanmaktadır: "Puruşa Prajāpati'dir; Puruşa Yıl'dır."[39] Başlangıçta Prajāpati tezahür etmemiş, yalnızca tinsel düzeyde var olan Birlik-Bütünlük'tü. Ama istek (*kāma*) onu çoğalmaya, üremeye itti.[40] Riyazet (*tapas*, tam

[36] Rig Veda X, 63, 7.

[37] *Śatapatha Br.*, X, 4, 3, 9.

[38] *Mahābhārata* VI, 52-54; XII, 256-258.

[39] *Jaim. Br.*, II, 56; krş. *Śatapatha Br.*, VI, 1, 1, 5.

[40] *Śatapatha Br.* VI, 1, 1.

sözcük karşılığı "sıcaklık, ateş") yoluyla aşırı bir dereceye kadar "ısındı" ve sudûr yoluyla yarattı;[41] bu işlem, bazı ilkel kozmogonilerdeki gibi terleme veya tohum salgılanması olarak da algılanabilir. Önce *brahman*'ı, yani üçlü bilgiyi (üç Veda kitabı), sonra da Söz'den hareketle suları yarattı. Sular aracılığıyla üremek isteyince onların içine girdi; bir yumurta gelişti ve kabuğu yeryüzü oldu. Daha sonra göklere yerleşsinler diye tanrılar ve yeryüzüne yerleşsinler diye Asuralar yaratıldı vb (a.g.y., XI, 1, 6, 1 vd).[42]

Prajāpati düşündü: "Aslında, kendimin bir benzerini, Yıl'ı yarattım" Bu nedenle "Prajāpati Yıl'dır" denir.[43] Kendi benliğini (*ātman*) tanrılara vererek, kendisinin bir başka benzerini, yani kurbanı yarattı ve bu yüzden insanlar, "Kurban Prajāpati'dir" der. Ayrıca Prajāpati'nin kozmik bedenindeki eklem yerlerinin (*parvam*), yılın beş mevsimi ve ateş sunağının beş tuğla dizisi olduğu belirtilir.[44]

Prajāpati'nin, *evren, döngüsel zaman* (yıl) ve ateş sunağı ile bu üçlü özdeşleşmesi, Brahmancı kurban kuramının büyük yeniliğini oluşturur. Bu yenilik, Veda ritüelini biçimlendiren anlayışın gerilemesine işaret eder ve Upanişadlar'ın yazarlarınca gerçekleştirilecek keşiflere yolu açar. Ana fikir, "ısınma" ve yenilenen "salgılamalar" yoluyla yaratan Prajāpati'nin giderek erimesi ve sonunda tükenmesidir. İki kilit terimin –*tapas* (riyazet ateşi) ve *visṛj* (her yöne dağılan salgı)– dolaylı veya örtülü cinsel yan anlamları olabilir; çünkü Hint dinsel düşüncesinde riyazet ve cinsellik yakından ilişkilidir. Mit ve imgeleri, kozmogoniyi biyolojik terimlerle yansıtmaktadır; dünya ve hayat varoluş biçimleri nedeniyle, vadeleri dolunca tükenmektedirler.[45] Prajāpati'nin tükenişi çarpıcı imgelerle ifade edilir: "Prajāpati canlı varlıkları salgıladıktan sonra, eklem yerleri ayrıldı. Prajāpati kesinlikle Yıl'dır ve eklemleri de gündüz ile gecenin iki birleşme noktası (yani şafak ve günbatımı), dolunay ile hilal ve mevsimlerin başlangıçlarıdır. Gevşemiş eklemleriyle ayağa kalkamıyordu ve tanrılar onu *agnihotra* (ritüeli) ile, eklemlerini

---

[41] Kullanılan terim "fırlatmak, iz düşürmek" anlamına gelen *sṛj* kökünden türetilmiş *visṛj*'dir; *vi-* her yöne dağılmayı ifade eder.

[42] Başka metinlere göre gök onun kafasından, hava göğsünden, yer de ayaklarından çıkmıştı (krş. Gonda, *Les Religions de l'Inde*, c. I, s. 226). Bu, hiç kuşku yok ki Puruşa'nın kurban edilmesinin bir etkisidir; ama diğer yandan bu iki tanrı arasındaki yapısal benzerliği de doğrulamaktadır.

[43] *A.g.y.*, XI, 1, 6, 13.

[44] *Śatapatha Br.*, VI, 1, 2.

[45] Benzer anlayışların arkaik kültürlerin, öncelikle de paleolitik çağın çiftçi kültürlerinin belirgin niteliklerini oluşturduğu bilinmektedir.

sağlamlaştırarak iyileştirdiler."[46] Başka bir ifadeyle, Prajāpati'nin kozmik bedeninin yeniden oluşumu ve yeniden eklemlenmesi kurban töreniyle, yani *agnicayana*'nın kutlanacağı bir kurban sunağı inşa edilerek gerçekleştirilmiştir (§ 72). Aynı eserde şu da belirtilir (X, 4, 2, 2): "Bu Prajāpati, Yıl, 720 gün ve geceden oluşur; bu nedenle sunakta 360 çevre duvarı taşı ve 360 tuğla bulunur." "Eklemleri ayrılan bu Prajāpati, (şimdi) önümüzde yapılmış duran şu ateş sunağının ta kendisidir." Rahipler sunağı oluşturan tuğla sıralarını dizerken, Prajāpati'yi onarır, onu "toplarlar" (*samskri*). Kısacası, *her kurban töreni ilk yaratılış eylemini yineler ve dünyanın ertesi yıl da sürmesini güvence altına alır.*

Brāhmanalar'da kurban töreninin ilk anlamı budur: "Eklemleri ayrılmış," döngüsel Zaman'ın (Yıl) etkisiyle "tükenmiş" evreni yeniden yaratmak. Kurban töreni aracılığıyla –yani rahiplerin yüce etkinliği sayesinde– dünya hayatta tutulmuş, bütünlüğü ve bereketi korunmuştur. Bu, kozmogoninin her yıl (ya da dönemsel olarak) yinelenmesini isteyen arkaik düşüncenin yeni bir uygulamasıdır. Aynı zamanda ritüellerin belirleyici önemine inanan Brahmanların gururu da buradan kaynaklanmaktadır; çünkü "şafakta rahip ateş adağını sunmasa, güneş doğmazdı."[47] *Brāhmanalar*'da, Veda tanrıları ya yok sayılmış ya da kurban töreninin büyülü ve yaratıcı güçlerinin buyruğuna sokulmuşlardır. Başlangıçta tanrıların ölümlü oldukları iddia edilir;[48] onlar kurban töreni aracılığıyla tanrılaşır ve ölümsüzleşir.[49] O andan itibaren her şey; tanrıların kökeni ve özü, kutsal güç, ilim, bu dünyada iyi yaşamak ve öteki dünyada "ölmemek," ritüelin gizemli gücünde yoğunlaşır. Ama kurban töreni doğru bir biçimde ve inanarak yapılmalıdır; etkisi konusundaki en küçük bir kuşku felaketlere yol açabilir. Hem kozmogoni, hem teogoni hem de ölüm sonrası koruyuculuk bilgisine ilişkin bir anlayış olan bu ritüel öğretisini iyi aktarabilmek için, *Brāhmanalar*'ın yazarları mitleri veya mit parçalarını çoğaltır, onları yeni bakış açısından yeniden yorumlar ve hayal ürünü bir etimolojiden, bilgece yapılmış bir imadan, bir bilmeceden yola çıkarak yeni mitler üretirler.

77. Eskatoloji: Kurban Töreni Yoluyla Prajāpati ile Özdeşleşme— Ama çok erken bir tarihte yeni bir düşünce gün yüzüne çıktı: Kurban töreni Prajāpati'yi

---

[46] *Śatapatha Br.*, I, 6, 3, 35-36.

[47] *Śatapatha Br.* II, 3, 1, 5.

[48] *Taitt. Sam.*, VIII, 4, 2, 1 vb.

[49] A.g.y., VI, 3, 4, 7; VI, 3, 10, 2; vb.

onarmakla ve dünyanın sürmesini sağlamakla kalmaz, aynı zamanda yok edilemez bir tinsel varlığı, "kişi"yi, *ātman*'ı da yaratabilir. Kurban töreninin hedefi yalnızca *kozmogoniyle ilintili bir hedefi ve eskatolojik bir işlevi yoktur, aynı zamanda* yeni bir varoluş biçimi edinilmesini de sağlayabilir. Kurban töreni yöneticisi rahip, ateş sunağını (*agnicayana*) yaparken, Prajāpati ile özdeşleşir; daha doğrusu Prajāpati ve rahip doğrudan ritüel eylemi içinde özdeşleşirler: Sunak Prajāpati'*dir* ve aynı zamanda töreni yöneten rahip de bu sunak *olur*. Ritüelinin büyülü gücüyle, kurban törenini yöneten rahip kendine yeni bir beden inşa eder, göğe yükselir, orada ikinci kez doğar[50] ve "ölümsüzlüğe" erişir.[51] Yani öldükten sonra hayata, "ölümsüzlüğe," Zaman'ı aşan bir varoluş biçimine dönecektir. Önemli olan – ve ritüelin de amacı budur– "tam" (*sarva*), "bütünlüklü" olmak ve bu hali ölümden sonra da korumaktır.[52]

Kurban törenini yöneten rahip, Prajāpati'yi "yeniden bir araya getirirken" (*samdhā, samskri*), aynı bütünleştirme ve birleştirme işlemini kendi benliği üzerinde de gerçekleştirmekte, başka bir deyişle "tam" olmaktadır. Tanrı kurban töreniyle kendi "kişisine" (*ātman*) nasıl yeniden kavuşuyorsa, kurban rahibi de kendi benliğini, kendi *ātman*'ını inşa eder.[53] *Ātman*'ın "üretilmesi" bir anlamda kozmogoni eseriyle dağılan ve tükenen Prajāpati'nin yeniden birleştirilmesine benzer. Ritüel davranışlarının toplamı, tamamlanmış ve bütünlüklü olduğu zaman, "kişi"yi, *ātman*'ı oluşturur. Bu, ritüel etkinliği aracılığıyla kurban rahibinin psiko-fizyolojik işlevlerinin toparlandığı ve birleştirildiği anlamına gelir; onların toplamı *ātman*'ı oluşturur[54] ve kurban rahibi *ātman*'ı sayesinde "ölümsüz" olur. Tanrılar da ölümsüzlüğü kurban töreni aracılığıyla *brahman*'ı elde ederek kazanmışlardır.[55] Dolayısıyla *brahman* ve *ātman*, daha *Brāhmanalar* çağında örtülü bir biçimde özdeşleştirilmiştir.[56] Bir başka özdeşleşme dizisi de bunu doğrular: Hem Prajāpati hem de ateş sunağı, Rig Veda ile bir tutulmaktadır. Rig'in heceleri sunağın tuğlalarıyla özdeşleştirilmiştir. Ama *brahman* da Rig'in 432.000 hecesine denk olduğuna göre, onun da Prajāpati ile ve son tahlilde kurban rahibiyle, yani

---

50 *Śatapatha Br.*, VII, 3, 1, 12.

51 *A.g.y.*, X, 2, 6, 8.

52 Krş. Gonda, *Les Religions de l'Inde*, I, s. 236 vd.

53 *Kauşitaki Brāhmana* III, 8.

54 *Aitareya Br.*, II, 40, 1-7.

55 *Śatapatha Br.* XI, 2, 3, 6.

56 Krş. Lilian Silburn, *Instant et Cause*, s. 74 vd.

onun *ātman*'ıyla özdeş olduğu sonucuna varılır.[57]

Prajāpati (*Brahman*) ve *ātman*'ın özdeşliğinin nedeni, aynı etkinliğin sonucunda ortaya çıkmalarıdır: "Yeniden inşa," birleştirme; ama malzemeler farklıdır: Prajāpati-*Brahman* için sunağın tuğlaları, *ātman* için organik ve psikolojik-zihinsel işlevler.[58] Ama *ātman*'ın "inşasında" örnek olarak kullanılanın son tahlilde bir kozmogoni miti olduğunu vurgulamakta yarar var. Farklı yoga teknikleri de aynı ilkeyi uygular: Beden duruşlarının, soluk alışların, psikolojik-zihinsel etkinliğin "yoğunlaştırılması" ve "birleştirilmesi."

Benlik (*ātman*) ile *brahman* arasındaki özdeşliğin keşfi Upanişadlar'da bıkıp usanmadan kullanılacak ve çeşitli biçimlerde değerlendirilecektir (§ 80). Şimdilik *Brāhmanalar*'da *brahman*'ın kozmik kurban sürecini ve bunun genişletilmesi yoluyla evrenin sürmesini sağlayan gizemli gücü ifade ettiğini ekleyelim. Ama Vedalar'da da *brahman* düşünülmüş ve o zaman da tükenmez, değişmez, her türlü varoluşun temeli ve birincil ilkesi diye açıkça adlandırılmıştı. Atharva Veda'daki birçok ilahide (X, 7, 8; vb) *brahman*'ın *skambha* (sözcüğün tam karşılığı: payanda, dayanak, temel direk) ile özdeşleştirilmesi anlamlıdır; başka bir ifadeyle *brahman*, hem evrensel eksendir hem de ontolojik temel olarak dünyayı ayakta tutandır. "Ruhun (*atmanvat*) sahip olduğu, soluyan her şey *skambha*'nın içindedir."[59] "İnsanda *brahman*'ı bilen, üstün varlığı (*parameşthin*, Efendi) bilir ve üstün varlığı bilen *skambha*'yı bilir."[60] Nihai gerçeği yalıtmak için nasıl bir çaba harcandığı görülüyor: *Brahman*, evrenin direği, dayanağı, temeli olarak kabul ediliyor ve bütün bu kavramları ifade eden *pratişthā* terimi Veda metinlerinde de geniş ölçüde kullanılmıştır. Brahman (rahip) *brahman*'la özdeşleştirilmiştir; çünkü o evrenin yapısını ve kökenini bilmekte, çünkü bütün bunları ifade eden Söz'ü bilmektedir; çünkü *Vāc*, Söz, herhangi bir kişiyi Brāhman'a dönüştürebilir (daha önce Rig Veda'da belirtilmiştir, X, 125, 5). "Brahman'ın doğuşu *dharma*'nın eze-

---

[57] *Śatapatha Brāhmana*'daki bir başka metin (X, 6, 3, 2), insanın kalbindeki "Altın Puruşa"yı bir pirinç veya darı tanesi diye betimler –ama bu arada onun gökten, havadan, yerden ve her şeyden daha büyük olduğunu da ekler: "Ruh'un bu benliği benim benliğimdir; öldüğümde bu benlik benim olacak." Bu metin önemlidir, çünkü bir yandan Puruşa *brahman*'la (cinsiyeti belirsiz) özdeşleştirilmekte, diğer yandan *ātman-brahman* denkleminin sağlaması yapılmaktadır.

[58] Krş. L. Silburn, *a.g.y.*, s. 104 vd.

[59] Atharva Veda, VII, 8, 2.

[60] Atharva Veda, X, 8, 43.

li/ebedi bedenlenişidir" (Manu, I, 98).[61]

Özel bir eser kategorisi, *Aranyaka'lar* (sözcüğün tam karşılığı "ormancı"), *Brāhmanalar*'ın kurban sisteminden (*karma-kanda*), Upanişadlar'ın açıkladığı metafizik bilginin (*jñāna-kanda*) öncelliğine geçişi izlememize olanak vermektedir. *Aranyaka'lar*, köylerden uzakta, ormanın içinde, gizlice öğretilirdi. Onlardaki öğretiler artık vurguyu ritüellerin somut gerçekliğine değil, kurban töreninin öznesi olan *ātman*'a [benlik] yaparlar. *Aranyaka'lar*'a göre, tanrılar insanın içinde gizlidir; başka bir deyişle, Veda spekülasyonlarının temelini oluşturan makrokozmos-mikrokozmos bağıntısı artık kozmik tanrılarla insan bedeninde bulunan tanrılar arasındaki benzerliği ortaya çıkarmaktadır.[62] Sonuç olarak "kurbanın içselleştirilmesi" (krş. § 78) adakların hem "iç" hem de "dış" tanrılara sunulabilmesini sağlamaktadır. Nihai amaç, farklı tanrısal-kozmik düzeylerle, insanın organları ve psiko-fizyolojik işlevleri arasındaki birleşmedir (*samhitā*). Çok sayıda benzeştirme ve özdeşleştirmenin ardından şu sonuca varılır: "Benlik bilinci (*prajñātman*), Güneş'le bir ve aynı şeydir."[63] Upanişadlar'ın yazarları bu gözü pek denklemi geliştirecek ve bütünleştirecektir.

78. *Tapas*: Riyazet Tekniği ve Diyalektiği— Riyazetten, *tapas*'tan birçok kez söz ettik, çünkü riyazetle sağlanan bu ritüel "ısınma"ya, bu "sıcaklık" veya "ateş"e değinmeden en önemli Hint tanrıları, mitleri veya ritüellerinden bahsedilemez. *Tap*, "ısıtmak," "kaynar olmak" kökünden gelen *tapas* terimi Rig Veda'da açıkça yer almaktadır.[64] Bir Hint-Avrupa geleneği söz konusudur, çünkü koşut bir bağlamda, kahramanlık türündeki ritüellerde de "aşırı sıcaklık" veya "öfke" (*menos, furor, ferg, wut*) rol oynamaktadır.[65] Çeşitli psiko-fizyolojik tekniklerle, örneğin aşırı biberli bir yiyecekle "ısınma"nın ilkel kültürlerin otacılarında ve büyücülerinde de görüldüğünü ekleyelim.[66] Büyüsel-dinsel "gücün" elde edilmesine güçlü bir iç sıcaklık eşlik eder; bu "gücün" kendisi de "sıcaklık," "yanık," "çok

---

[61] Bkz. Eliade, *Le Yoga*, s. 125 vd. Krş. diğer metinler, J. Gonda, *Notes on Brahman*, s. 52.

[62] Krş. *Aitareya Aranyaka*, I, 3, 8; II, 1, 2; III, 1, 1; vb. *Śāṅkhāyana Aranyaka*, VII, 2 vd; VI, 2 vd; vb.

[63] *Ait. Ar.*, III, 2, 3; *Śānkh. Ar.*, VIII, 3-7.

[64] Krş. örneğin VIII, 59, 6; X, 136, 2; 154, 2, 4; 167, 1; 109, 4; vb.

[65] Krş. Eliade, *Le Yoga*, s. 114, dipnot 1. Diğer metinler J. Gonda, *Notes on Brahman*, s. 52'de bulunabilir.

[66] Birkaç örnek için bkz. Eliade, *Le Chamanisme* (2. baskı), s. 369 vd.

sıcak," vb anlamlara gelen terimlerle ifade edilir.

Bu olguları, *tapas* türü riyazetin arkaikliğini ve hatırı sayılır yaygınlığını vurgulamak için hatırlattık. Yoksa bu söylediklerimiz Hint riyazetinin Âri kökenli olmadığını asla göstermez. Hint-Avrupalılara, özellikle de Vedalar çağının Hintlilerine çeşitli değerler yükledikleri tarihöncesi teknikler miras kalmıştı. En eski çağlardan günümüze dek, dünyanın başka hiçbir yerinde hiçbir ritüel "ısınma"nın, Hindistan'da *tapas*'ın kazandığı boyuta erişemediğini hemen belirtelim.

Ekinleri "pişiren" ve yumurtaların kuluçka dönemlerini tamamlayıp kırılmasını sağlayan sıcaklıkla; cinsel tahrik ve özellikle de orgazm ateşiyle ve iki tahta çubuğun birbirine sürtülmesiyle yakılan ateşle ilgili imgeler, simgeler ve mitler, riyazet "ısınması"nın örneğini veya benzerini oluşturur. Kozmogoni, din, metafizik gibi birçok düzlemde *tapas* "yaratıcı"dır. Daha önce de gördüğümüz gibi, Prajâpati dünyayı *tapas* yoluyla "ısınarak" yaratır ve bunu izleyen tükeniş, cinsel yorgunluğu andırır (§ 76). Ritüel düzleminde *tapas* "yeniden doğumu," yani bu dünyadan tanrılar dünyasına, "kutsallık-dışı" alandan "kutsal" alana geçişi olanaklı kılar. Ayrıca riyazet, içrek bilginin gizemlerinin tefekküre dalan kişide için için işlemesini sağlar ve ona derin gerçekleri gösterir. (Agni, *tapasvin*'i, durugörü yeteneği kazandıran "kafa sıcaklığı"nı sağlar).

Riyazet, ibadet edenin varoluş biçimini kökten değiştirir, ona korkutucu ve bazı durumlarda da "şeytani" bir hale dönüşebilen insanüstü bir "güç" verir.[67] En önemli kurban törenlerinin hazırlık safhaları, erginleme töreni, *brahmacarin*'in çıraklığı *tapas*'ı içeriyordu. *Tapas* esas olarak oruç tutarak, akşam ateşin yanında oturarak, güneşin altında durarak, daha ender olarak da sarhoş edici maddeler alarak gerçekleştirilir. Ama "ısınma" soluğun tutulmasıyla da elde edilir; bu da, Veda ritüeliyle Yoga uygulamaları arasında gözü pek bir benzeştirmeye yol açar. Bu benzeştirme, özellikle *Brâhmanalar*'ın kurban konusundaki spekülasyonları sayesinde mümkün olmuştur.

Çok erken bir dönemde kurban töreni, *tapas*'la özdeşleştirildi. Tanrıların ölümsüzlüğü yalnızca kurbanla değil (§ 76), aynı zamanda riyazetle de elde ettikleri açıklandı. Veda tapımında tanrılara *soma*, erimiş tereyağı ve kutsal ateş sunulurken, riyazet uygulamasında onlara bir "iç kurban" sunulur; bu kurban törenin-

---

[67] Sanskritçede sükûnet, ruh huzuru, tutku yokluğu, sıkıntıların geçmesi anlamına gelen *śânti* terimi, başlangıçta "ateşi, öfkeyi, hummayı," yani şeytani *güçlerin* yarattığı "sıcaklığı" söndürme anlamını da kapsayan *śam* kökünden türemiştir; krş. D. J. Hoens, *śânti*, özellikle s. 177 vd.

de, saçıların ve ritüel nesnelerinin yerini fizyolojik işlevler alır. Soluk alıp verme çoğu zaman "kesintisiz saçı"yla özdeşleştirilir.[68] *Prānāgnihotra*'dan, yani "[soluma yoluyla] ateşe sunulan kurban"dan söz edilir.[69] Bu "iç kurban" kavramı, zengin sonuçlara sahip bir yeniliktir; en sıradışı çileci ve mistiklerin bile Brahmancılık ve daha sonra da Hinduizm bünyesinde kalabilmesine izin verecektir. Diğer yandan aynı "iç kurban" "ormanda oturan" Brahmanlar, yani "evin efendileri" toplumsal kimliklerini terk etmeden çileci (*sannyāsi*) gibi yaşayanlar tarafından da uygulanacaktır.[70]

Sonuç olarak *tapas* farklı düzlemlerde gerçekleştirilen bir dizi benzeştirmeyle bütünleştirilmiştir. Bir yandan –Hint düşüncesinin özgül eğilimine uygun olarak– kozmik yapılar ve görüngüler insan bedeninin organları ve işlevleriyle ve ayrıca kurban töreni öğeleriyle (sunak, ateş, kurban kesme, ritüel araçları, tören usul formülleri vb) özdeşleştirilmiştir. Diğer yandan –daha tarihöncesi çağlarda bile bütün bir mikrokozmos-makrokozmos denklikleri sistemini gerektiren (rüzgârla özdeşleştirilen soluk vb)– riyazet, kurban töreniyle benzeştirilir. Hatta bazı riyazet biçimleri, örneğin soluğun tutulması kurban töreninden bile üstün kabul edilir; onların sonuçlarının kurban töreninin "meyveleri"nden daha değerli olduğu açıklanır. Ama bütün bu benzeştirme ve özdeşleştirmeler, ancak onları ortaya çıkaran diyalektik anlaşılırsa geçerli olabilir, yani *gerçek* ve dinsel açıdan *etkili* hale gelebilir.

Sonuç olarak karşımızda bir yandan benzeştirilmiş, diğer yandan da değişebilen bir hiyerarşik dizi içinde sınıflandırılmış bir sistemler grubu var. *Kurban töreni, riyazet* ile özdeşleştiriliyor, ama belli bir andan itibaren en önemlisi bu tür özdeşleştirmelerin haklılık zeminini oluşturan ilkenin anlaşılması oluyor. Çok erken bir dönemde, Upanişadlar'la birlikte, anlayış, bilgi (*jñāna*) üstün bir konu-

---

[68] Gerçekten de şöyle denir: "İnsan konuştuğu sürece soluk alamaz ve o zaman soluğunu söze kurban eder; soluk aldıkça konuşamaz ve o zaman sözünü soluk almaya kurban eder. Bunlar iki sürekli ve ölümsüz kurbandır; insan onları uyurken ve uyanıkken hiç aralıksız adar. Diğer bütün kurbanların bir sonu vardır ve eylemin doğasına katılırlar (*karman*). Bu gerçek kurbanı bilen eskiler *agnihotra* sunmazlardı" (*Kauşītāki-Brāhmana*-Upanişad, II, 5). Çandogya-Up., V, 19-24'e göre, gerçek kurban soluk kurbanlarıdır: "Ne olduğunu bilmeden *agnihotra* sunan ... kurbanını kül içinde sunan kişiye benzer" (V, 24, 1).

[69] *Vaikhānasasmārtasūtra*, II, 18.

[70] *Aranyaka* risalelerinde onların dinsel konumu (oldukça karanlık bir biçimde de olsa) yansıtılmıştır.

ma yükselecek ve kurban sistemi beraberinde getirdiği mitolojik teolojiyle birlikte dinsel önceliğini yitirecektir. Ama "anlayış"ın üstünlüğü üzerine kurulu bu sistem de, en azından toplumun bazı kesimlerinde üstünlüğünü korumayı başaramayacaktır. Örneğin yogin'ler riyazete ve "mistik" haller deneyimine belirleyici bir önem vereceklerdir; bazı "esrikler" veya tanrıcı sofuluk (*bhakti*) yandaşları ise, Brahmancı ritüelciliği ve Upanişadlar'ın metafizik spekülasyonlarını olduğu kadar, riyazeti (*tapas*) ve yoga tekniğini de reddedeceklerdir.

İnsan deneyiminin farklı düzlemleri arasında (fizyoloji, psikoloji, ritüel etkinliği, simgeselleştirme, "mistik deneyim," vb) sayısız benzerlik, özdeşlik ve bağıntı keşfetmeye açık bu diyalektik belki Hint-Avrupa öntarihinden, en azından Vedalar çağından beri iş başındaydı. Ama sonraki dönemlerde daha hatırı sayılır bir rol oynamaya davet edilecekti. Göreceğimiz gibi, benzeştirme diyalektiği "yaratıcı" olanaklarını özellikle dinsel ve metafizik kriz anlarında, yani geleneksel bir sistem geçerliliğini yitirdiği ve onun değerler dünyası yıkılmaya başladığında sergiler.

79. Çileciler ve Esrikler: *Muni*, *Vrātya*— Ritüel çileler Veda tapımının ayrılmaz bir parçası olmakla birlikte, eski metinlerde neredeyse hiç değinilmeyen farklı türde çileci ve esriklerin varlığını da gözden kaçırmamak gerekir. Bu çileci ve esriklerden bazıları "sapkın" olarak nitelenmeseler de, Âri toplumunun uçlarında yaşıyorlardı. Yerli katmanlara mı ait olduklarına, yoksa yalnızca Veda geleneğinin dışında gelişen bazı Âri kabilelerinin dinsel kavramlarını mı yansıttıklarına karar vermek fiilen olanaksız olsa da, "yabancı" olarak kabul edilebilecek başkaları da vardı.

Örneğin bir Rig Veda ilahisi (X, 136) uzun saçlı (*keśin*), "kahverengi kirler" giyinmiş, "kuşak diye rüzgârı sarmış" (yani çıplak) ve içine "tanrıların girdiği" bir çileciden (*muni*) söz eder. Adam haykırır: "Esrimenin sarhoşluğu içinde rüzgârların üstüne bindik. Siz ölümlüler bizim bedenimizden başka bir şey göremezsiniz" (3. dörtlük). *Muni* havada uçar, o rüzgâr-unsurun (*Vāta*) atı ve Vāyu'nun (Rüzgâr tanrısı) dostudur. Güneşin doğduğu ve battığı yöndeki iki okyanusta yaşar.[71] "Apsaraslar'ın, Gandharvalar'ın ve vahşi hayvanların izinden gider ve onların düşüncelerini anlar" (6. dörtlük). "Zehir kabından Rudra'yla birlikte içer" (7. dörtlük). Bu tipik bir esrime örneğidir: *Muni*'nin ruhu bedenini terk eder, yarı-

[71] 5. dörtlük; krş. Ath. Veda, XI, 5, 6; vb.

tanrı varlıkların ve vahşi hayvanların düşüncelerini bilir, "iki okyanus"ta oturur. Rüzgârın atına ve gövdesine aldığı tanrılara ilişkin göndermeler, şamanlığa yakın bir tekniğe işaret etmektedir.

Vedalar, büyük olasılıkla bazı çileci ve büyücülerin tanrılaştırılmış örneklerini temsil eden mit kişilikleriyle (Ekavrātya, Brahmacārin, Vena vb) ilişkili başka sıradanlıküstü deneyimlere de değinirler; çünkü Hindistan'ın tinsel tarihinde "insan-tanrı" egemen bir motif olarak kalmıştır. *Vrātya*'lar adı verilen bu gizemli grubun ilkörneği herhalde Ekavrātya'dır; bu grup, Şivacı çileciler, "mistikler," yogacıların öncülleri veya Âri olmayan bir halkın temsilcileri olarak yorumlanmak istenmiştir. Atharva Veda'nın bütün bir kitabı onlara ayrılmıştır (XV), ama anlaşılması güç bir metindir. Bununla birlikte *vrātya*'ların riyazetle uğraştıkları (bir yıl ayakta dururlar vb), soluk disiplinini bildikleri (soluklar çeşitli kozmik bölgelerle özdeşleştirilmişti: A V, XV, 14, 15 vd), bedenlerini makrokozmosla benzeştirdikleri (18, 1 vd) anlaşılmaktadır. Ama bu tarikat önemliydi, çünkü üyelerini yeniden Brahmancı toplumla bütünleştirmek için *vrātyastoma* adı verilen özel bir kurban töreni oluşturulmuştu.[72] *Vrātyastoma*'ya katılan başka kişiler de vardı; bunların başlıcaları ilahi okuyucusu görevini yerine getiren bir *māgadha* ve bir fahişeydi.[73] Yılın en uzun ve en kısa günleriyle ilişkili bir ritüelde (*mahāvrata*), fahişe *māgadha*'yla veya bir *brahmacārin*'le ritüel biçiminde çiftleşirdi.[74]

Brahmacārin de kozmik ölçekte algılanan bir kişiliktir. Erginlendikten sonra bir siyah antilop postuna bürünen uzun sakallı Brahmacārin, Doğu Okyanusu'ndan Kuzey Okyanusu'na yolculuk eder ve "dünyalar yaratır;" "ölümsüzlüğün bağrındaki bir cenin "diye yüceltilir; kırmızılar giydiğinde *tapas* yapar.[75] Ama Hindistan'da sık sık görüldüğü üzere, yeryüzündeki "temsilcisi" *brahmacārin* (ilk dileği bakir kalmaktır) fahişeyle ritüel biçiminde birleşiyordu.

Cinsel birleşme bazı Veda ritüellerinde rol oynuyordu (krş. *aśvamedha*). Kutsal bir evlilik olarak görülen eşler arası birleşmeyle;[76] ya evrensel bereketi ya da

---

[72] Vrātyalar bir sarık takıyorlar, siyahlar giyiniyorlar ve omuzlarına biri siyah biri beyaz iki koç postu atıyorlardı; âlametleri ucu sivri bir âsa, boyunlarının etrafında bir takı ve kirişi çıkarılmış bir yaydı. Kurban törenlerinde, bir at ve bir katır tarafından çekilen bir arabayı mekân olarak kullanıyorlardı.

[73] Ath. Veda XV, 2.

[74] Metin ve kaynakça göndermeleri için bkz. *Le Yoga*, s. 111 vd.

[75] Ath. Veda XI, 5, 6-7.

[76] Erkek eşine "Ben Göğüm, sen Yersin!" der (Brhad. Up., VI, 4, 20). Hamilelik tanrılar adına

"büyülü bir korunma" sağlamayı amaçlayan orji türü cinsel birleşmeyi[77] birbirinden ayırmak gerekir. Bununla birlikte her iki örnekte de ritüeller, hatta insan kişiliğinin veya hayatın yeniden kutsallaştırılmasına yönelik olarak gerçekleştirilen deyim yerindeyse "kutsamalar" söz konusudur. Daha geç tarihlerde Tantracılık, cinselliğin bir kutsallık aracına dönüştürülmesini hedefleyen ayrıntılı bir teknik geliştirecektir.

Âri toplumunun uçlarında yaşayan ama çoğunluğu sonunda Hinduizmle bütünleşecek çeşitli çileci, büyücü ve esrimeci sınıflar konusundaysa elimizde çok az bilgi var. Bu konuda en zengin kaynaklar daha geç tarihli olsa da ilginçlikleri azalmıyor; çünkü kesinlikle daha eski bir durumu yansıtıyorlar. Örneğin *Vaikhānasasmārtasātra*'da uzun bir çileciler ve ermişler listesi yer alıyor; bazıları uzun saçları ve yırtık elbiseleri ya da ağaç kabuğundan giysileriyle ayırt ediliyor; diğerleri çıplak yaşıyor, inek sidiği ve tezekle besleniyor, mezarlıklarda yaşıyorlar vb; bir grup da yoga yapıyor veya bir tür ön-Tantracılık uyguluyor.[78]

Söylediklerimizi, en eski zamanlardan beri farklı riyazet biçimlerine, esrime deneyimlerine ve büyüsel-dinsel tekniklere rastlandığını belirterek özetleyebiliriz. Çok sayıda başka kültüre özgü esrime deneyimlerinin ve birkaç ilkel yoga uygulamasının yanı sıra, "klasik" türde bazı çile uygulamaları ve şamanlığa yakın kimi motifler de fark edilebiliyor. Dünyadan elini eteğini çekenlerin savundukları ölüm sonrası koruyuculuk bilgilerinin, tekniklerin ve davranışların karmaşıklığı ve ayrışıklığı sonraki çağlarda da durmadan artacaktır. Özetle, esrime yöntemlerinin aşka getirici *soma* içme ve başka sarhoş edici maddeler alma deneyimine dayandığı ve bunun uzantıları oldukları, böylelikle bazı mistik sofuluk biçimlerinin öncüllerini oluşturdukları söylenebilir; riyazet ve çileci disiplinler ise yoga tekniklerinin geliştirilmesini hazırlar.

Upanişadlar döneminden itibaren, kendini tamamen meditasyona verebilmek için toplumsal hayatı terk edip "orman"a yerleşme âdetinin yaygınlaştığını da belirtmek gerekir. Uzun süredir bu alışkanlık örnek bir davranış haline gelmiştir ve modern Hindistan'da da sürdürülmektedir. Ama başlangıçta ne "esrimeci," ne çileci ne de yogacı vasıflara sahip kişilerin "ormana" çekilmesi herhalde oldukça şaşırtıcı bir yenilik oluşturmuştu. Aslında, toplumsal hayatın terk edilmesi gele-

---

gerçekleşir: "Vişnu hazırlasın rahmini; Tvaştri şekilleri oluştursun," vb (*a.g.y.*, VI, 4, 21).

77 Krş. *Le Yoga*, s. 254 vd. Bu örnekte, bütün dünyadaki tarım toplumlarında yaygın olan âdetler söz konusudur.

78 Krş. *Le Yoga*, s. 143 vd.

neksel dinde derinlemesine bir krizi ortaya koyuyordu. Büyük olasılıkla bu kriz, kurban töreni çevresindeki Brahmancı spekülasyonların ardından patlak vermişti.

80. Upanişadlar ve *Rişi*'lerin Arayışı: İnsan Kendi Davranışlarının "Meyveleri"nden Nasıl Kurtulabilir?— *Brāhmanalar*'da Veda tanrıları kökten değer yitimine uğratılırken, Prajāpati öne çıkarılmıştı. Upanişadlar'ın yazarları bu süreci sürdürüp tamamladılar. Ama daha da ileri gittiler: Mutlak güç sahibi kurban töreninin de değerini düşürmekte duraksamadılar. Bazı Upanişad metinleri, *ātman* üzerine *meditasyona* girilmeden yapılan kurban töreninin eksik kaldığını ileri sürerler.[79] Çandogya Upanişad (VIII, 1, 6), "davranışlarla (*karman*) kazanılan dünya nasıl ölecekse," aynı şekilde kurbanla elde edilen dünyanın da öleceğini kesin bir dille ifade eder. Maitri Upanişad'a göre (1, 2, 9-10), kurbanın önemi üzerine hayaller kuranlar acınacak durumdadır; çünkü hayır işlerinin göklerde kendilerine sağladığı gözde yerde çok mutlu olduktan sonra, yeniden yeryüzüne dönecek veya daha aşağıdaki bir dünyaya ineceklerdir. Gerçek bir *rişi* için artık ne tanrılar ne de ritüelleri önemlidir. Onun ülküsü, Upanişadlar'ın en eskisi olan *Brhadāranyaka* tarafından aktarılan duada (1, 3, 28) hayranlık uyandıran bir biçimde ifade edilmiştir: "Beni var olmayandan (*asat*) varlığa (*sat*) götür, beni karanlıktan ışığa götür, beni ölümden ölümsüzlüğe götür!"

Upanişadlar'da patlak veren tinsel krize, kurban töreninin "güçleri" üzerine yürütülen düşünce çabaları yol açmış olmalıdır. Prajāpati'nin kurbanın erdemiyle yeniden oluşup kendi "kişisine" (*ātman*) kavuşması gibi, kurban rahibinin de ritüel davranışlar (*karman*) aracılığıyla psiko-fizyolojik işlevlerini "birleştirdiğini" ve kendi "Benliği"ni inşa ettiğini görmüştük (§ 77). *Brāhmanalar*'da *karman* terimi, ritüel etkinliğine ve onun (kurbanı sunan, öldükten sonra tanrıların dünyasına eriştiğine göre) yararlı sonuçlarına işaret eder. Ama ritüelin "neden-sonuç" süreci üzerinde düşünüldüğünde, her *eylemin* sınırsız bir neden-sonuç dizisi içine katıldığı, bunun tek nedeninin de her eylemin bir *sonuç* sağlaması olduğunun keşfedilmesi kaçınılmazdı. *Karman*'daki evrensel nedensellik yasası bir kez kabul edildikten sonra, kurban töreninin kurtarıcı, selamete erdirici etkileri üzerine kurulu kesin görüşler yıkıldı; çünkü "ruh"un ölümden sonra Gök'te var olması, kurban sunanın ritüel etkinliğinin bir sonucuydu. Ama onun bütün hayatı boyunca gerçekleştirdiği diğer tüm davranışlarının ürünleri nerede "gerçekleşiyordu?"

---

[79] Maitri Up. I, 1.

O halde, doğru yapılmış ritüel etkinliğinin ödülü olan ölümden sonra mutluluk verici varoluşun bir sonu olmalıydı. Peki ama o zaman bedenden ayrılan "ruh"a (*âtman*) ne oluyordu? Hiçbir durumda onun tamamen yok olmasına olanak yoktu. Geride daha hayatta gerçekleştirilmiş sayısız davranış kalıyor ve bunlar belli "sonuçları" olması *gereken* sonsuz sayıda "neden" oluşturuyorlardı; başka bir deyişle bu sonuçlar burada, yeryüzündeki yeni bir varoluşta veya başka bir dünyada "gerçekleşmeliydi." Sonuç kendiliğinden ortaya çıkıyordu: Yeryüzü dışı bir öteki dünyada, ölüm sonrasındaki mutluluk veya mutsuzluk verici bir varoluştan yararlandıktan sonra, ruh yeniden bedenlenmek zorundaydı. Bu, "ruhgöçü" ((*tenasüh*), *samsāra*) yasasıdır ve bu yasa bir kez keşfedildikten sonra Hint dinsel ve felsefi düşüncesine, hem "ortodoks" hem de heterodoks akımlara (Budizm ve Caynacılık) egemen olmuştur.

Samsāra terimi yalnızca Upanişadlar'da görülür. Öğretinin "kökeni" ise bilinmemektedir. Ruhgöçüne inanç, boşuna bir çabayla, Âri olmayan unsurların etkisiyle açıklanmaya çalışılmıştır. Kökeni ne olursa olsun, bu keşif varoluş hakkında kötümser bir görüş açısını öne çıkarmıştır. Veda çağı insanının ülküsü –100 yıl yaşamak vb– artık zaman aşımına uğramıştır. Hayat kendi içinde mutlaka "kötülüğü" temsil etmez, ama bunun koşulu hayatı *karman* bağlarından kurtulmanın bir aracı olarak kullanmaktır. Bir bilgeye yakışan tek amaç kurtuluşun, *mokşa*'nın (eşdeğerli diğer birkaç terimle [*mukti* vb] birlikte Hint düşüncesinin anahtar sözcükleri arasında yer alan bir terimdir) elde edilmesidir.

Madem ki dinsel ya da dindışı her davranış (*karman*), ruhgöçünü (*samsāra*) güçlendirmekte ve kalıcılaştırmaktadır, kurtuluş ne kurbanla, ne tanrılarla kurulan yakın ilişkilerle, hatta ne de çile veya hayır işleriyle sağlanabilir. *Rişi*'ler, çekildikleri inzivalarda, kurtulmak için başka yollar arıyorlardı. Daha önce Vedalar'da ve *Brāhmanalar*'da da yüceltilen, *bilgi*'nin ölüm sonrası koruyuculuk değeri üzerine düşünce çabalarıyla önemli bir keşif yapıldı. Tabii ki *Brāhmanalar*'ın yazarları ritüel işlemlerinde örtülü olarak bulunan benzerlikler konusundaki (içrek) bilgiyi kaynak alıyorlardı. *Brāhmanalar*'a göre, insanları "ikinci ölüm"e mahkûm eden, kurban töreninin gizemleri konusundaki *cehaletti*. Ama *rişi*'ler daha da ileri gittiler; "içrek bilgi"yi ritüel ve teolojik bağlamından kopardılar; artık "irfanın", gerçekliğin derindeki yapılarını ortaya çıkararak mutlak hakikati yakalayabileceği düşünülüyordu. Böyle bir "ilim," insanların (*Brāhmanalar*'da "erginlenmeyenler"in) payına düştüğü tasavvur edilen "cehalet"i (*avidya*) sonunda tam anlamıyla yok edecekti. Kuşkusuz metafizik türden bir "cehalet" söz konusuydu, çünkü bu

cehalet gündelik deneyimin ampirik gerçeklerine göre değil, nihai gerçekliğe göre belirlenmekteydi.

Hint felsefi söz dağarında *avidya* terimi, "metafizik türde cehalet" anlamında öne çıkmıştır. *Avidya* nihai gerçekliği gizliyordu; "irfan" (gnosis) hakikati, dolayısıyla gerçek olanı ortaya çıkarıyordu. Belli bir görüş açısından, bu "bilmeme" "yaratıcıydı": İnsan varoluşunun yapılarını ve dinamizmini yaratıyordu. *Avidya* sayesinde insanlar sorumsuz bir varoluş içinde, davranışlarının (*karman*) sonuçlarını bilmeden yaşıyorlardı. Tutkulu araştırmalardan ve zaman zaman ani ilhamlarla aydınlanan duraksamalardan sonra *rişi*'ler, *karman*'ın "birinci nedeni"ni ve dolayısıyla ruhgöçünün kökenini ve dinamizmini *avidya* içinde tanımladılar. Çember artık tamamlanmıştı: Cehalet (*avidya*) "neden-sonuç" yasasını (*karman*) "yaratıyor" veya güçlendiriyor, *karman* da kesintisiz yeniden bedenlenme dizisi cezasını (*samsāra*) veriyordu. Neyse ki irfan (*jñāna, vidya*) sayesinde bu cehennemi çemberden kurtuluş (*mokşa*) mümkündü. İleride göreceğimiz gibi, başka gruplar veya okullar, yoga tekniklerinin veya mistik sofuluğun da kurtarıcı erdemleri olduğunu ileri sürüyorlardı. Erken bir dönemde Hint düşüncesi kurtuluşa götüren farklı "yolları" (*marga*) benzeştirmeye koyuldu. Bu çaba birkaç yüzyıl sonra *Bhagavad-Gītā*'da (MÖ IV. yüzyıl) açıklanan meşhur sentezle sonuçlandı. Ama henüz yeterince sistemleştirilmemiş olsa da, Upanişadlar zamanında gerçekleştirilen bir keşif olan *avidya-karman-samsāra* yazgısal dizisinin ve bunun dermanı olan "irfan," metafizik nitelikteki bilgi (*jñāna, vidya*) sayesinde kurtuluşun (*mokşa*) keşfinin, daha sonraki Hint felsefesinin özünü oluşturduğunu şimdiden belirtmekte yarar var. En önemli gelişmeler kurtuluş yollarına ve paradoksal bir biçimde bu kurtuluştan yararlanacağı düşünülen "kişi"ye (veya "aracı"ya) ilişkindir.

81. Ātman-Brahman Özdeşliği ve "İç Işık" Deneyimi— Önce *rişi*'lerin niyetini ve özgünlüğünü kavrayabilmek için, süreci bilerek basitleştirdik. En eski Upanişadlar'da,[80] birçok farklı yöntem ayırt edilmektedir. Bununla birlikte bu farklılıklar üzerinde fazla durmaya gerek yoktur; çünkü *Brāhmanalar*'da egemen olan özümseme ve benzeştirme sistemi Upanişadlar'da da geçerliliğini korumaktadır. Merkezi sorun açık ya da örtülü biçimde her metinde yer almaktadır. Söz konusu olan, İlk Varlığı, Bir/Bütün'ü fark etmek ve anlamaktır; dünyayı, hayatı ve insanın yazgısını yalnızca o açıklayabilir. O, Rig Veda'dan beri, meşhur ilahinin (X,

[80] Yani nesir Upanişadlar olan Brihadāranyaka, Çāndogya, Aitareya, Kauşitāki, Taittirīya. Bunlar büyük olasılıkla MÖ 800-500 arasında yazılmışlardır.

129) *tad ekam*'ıyla –"Bir" (cinsiyetsiz)– özdeşleştirilmişti. *Brāhmanalar* ona Prajâpati veya Brahman adını verir. Ama bu skolastik eserlerde, İlk Varlık kozmik kurbanla ve ritüel kutsallıkla ilişkiliydi. *Rişi*'ler onu, irfanın yönlendirdiği bir meditasyonla yakalama uğraşına girdiler.[81]

İlk Varlık tasavvur edilemez, sınırsız, ezeli ve ebedidir; hem Bir, hem Bütün'dür, dünyanın "yaratıcısı" ve "efendisi"dir. Kimileri onu güneşte, ayda, sözde vb bulunan "kişi"de (*puruşa*); başkaları ise dünyayı, hayatı ve bilinci ayakta tutan "sınırsız (varlık)"ta arıyorlardı. İlk Varlığa verilen isimler arasında, en başından itibaren öne çıkan Brahman oldu. Çāndogya Upanişad'ın meşhur bir bölümünde (III, 14, 2-4), Brahman "bütün dünya" olarak betimlenir, ama yine de tinsel niteliktedir; "hayat onun bedenidir, biçimi ışık, ruhu uzaydır;" bütün davranışları, istekleri, kokuları ve tatları vb içinde barındırır. Ama aynı zamanda "bir darı tanesinden, bir hardal tanesinden daha küçük olan ve benim yürekte bulunan *ātman*'ımdır" ve bununla birlikte "yeryüzünden daha büyük, havadan daha büyük, bu dünyalardan daha büyüktür." "Bütün davranışları, bütün istekleri içinde barındıran ... bütün bu dünyayı içinde barındıran ... bu benim yürekteki *ātman*'ımdır; bu Brahman'dır. Öldüğümde ben de onun içine gireceğim."[82] Yajñavalkya da "yerin içinde oturan, ama yerin bilmediği, bedeni yer olan ve yeri içeriden denetleyen" varlıktan söz eder ve onu "iç denetleyici, ölümsüz *ātman*"la özdeşleştirir.[83]

Tıpkı Rig Veda'daki (X, 90) Puruşa gibi, Brahman da hem içkin ("bu dünya"), hem aşkın bir varlık olarak ortaya çıkar; hem evrenden ayrıdır hem de kozmik gerçeklikler içinde her zaman mevcuttur. Ayrıca *ātman* olarak insanın yüreğinde yaşar, bu da gerçek "Benlik" ile evrensel Varlık arasında özdeşlik olduğunu gösterir. Nitekim ölünce, "bilenin" *ātman*'ı Brahman'la birleşir; diğerlerinin, aydınlanmamış olanların ruhları, ruhgöçü (*samsāra*) yasasını izlemeye devam edeceklerdir. Ölümden sonraki varoluşun yeryüzüne dönmeden sürdürülmesi üzerine bir-

---

[81] Bununla birlikte Upanişadlar'daki *rişi*'lerin Vedalar çağındaki "falcılar"ın ve şair-filozofların ardılları olduklarını unutmamak gerekir. Bir açıdan Upanişadlar'ın ana sezgilerinin sistemli olmayan bir biçimde Vedalar'da da bulunduğu söylenebilir. Örneğin "tin" = "tanrı" = "gerçek" = "ışık" denklemi. Krş. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets*, s. 40 vd, 272 vd.

[82] *Aynı Upanişad'ın bir başka bölümünde (VI, 1-15), bir hoca, oğlu Śvetaketu'ya evrenin ve* insanın İlk Varlık tarafından yaratılışını açıklar; Yaratılıştan sonra, Varlık kozmik bölgelerin ve insan bedeninin içine yerleşir, o su içinde erimiş bir tuz tanesi gibidir. Ātman insanın içindeki tanrısal tözü temsil eder. Ve ders şu meşhur ifadeyle sona erer: "Sen O'sun (*tat tvam asi*), Śvetaketu!"

[83] Brhadāranyaka Up., III, 7, 3.

çok kuram ayırt edilmektedir. Bazılarına göre, "beş ateş"in içrek simgeselliğini anlayanlar,[84] "Şimşeğin dünyası"na varıncaya kadar çeşitli kozmik bölgelerden geçerler. "Tinsel bir kişi"yle orada karşılaşırlar (*puruşa mānasah*, yani "tinden doğmuş olan") ve bu kişi onları Brahman'ın dünyalarına kadar götürür. Orada uzun süre yaşayacaklar ve bir daha geri dönmeyeceklerdir. Bu kuram farklı mistik sofuluk okulları tarafından değiştirilerek yeniden ele alınacaktır. Ama başka yorumlara göre, *ātman*'ın ölümden sonra evrensel Varlık'la (*Brahman*) birleşmesi, bir anlamda "kişiye ait olmayan bir ölümsüzlük" oluşturur: 'Benlik' ilk kaynağına, Brahman'a karışır.

Ātman-Brahman özdeşliği üzerine meditasyonların bir "mantık yürütme" zinciri değil, "tinsel bir çalışma" oluşturduklarını belirtmek gerek. Kendi Benliğinin yakalanmasına bir "iç ışık" (*antah-jyotih*) deneyimi eşlik eder ve ışık hem *ātman*'ın hem de *Brahman*'ın en mükemmel imgesidir. Kuşkusuz eski bir gelenek söz konusudur; çünkü Vedalar çağından beri güneş veya ışık, Varlığın, Tinin, ölümsüzlüğün ve dölleme eyleminin epifanileri olarak kabul edilir. Rig Veda'ya göre (I, 115, 1), Güneş her şeyin hayatı veya *ātman*'ı, benliğidir.[85] *Soma* içenler ölümsüzleşir, ışığa ulaşır ve tanrıları bulurlar.[86] Ama der Çāndogya Upanişad (III, 13, 7), "bu göğün ve her şeyin ötesinde, daha yükseği olmayan en yüksek dünyalarda parıldayan ışık, aslında insanın içinde parıldıyan ışıkla (*antah puruşa*) aynıdır."[87] Brhadāranyaka Upanişad' da (IV, 3, 7) *ātman*, insanın yüreğinde, "yürekteki ışık" suretinde bulunan "kişiyle" özdeşleştirilir. "Bu duru varlık kendi bedeninden yükselip en yüksek ışığa erişince kendi biçiminde görünür. *Ātman* odur. O ölümsüz ve korkusuzdur. O Brahman'dır."[88]

---

[84] Kurban töreni ateşlerinin öteki dünyanın, Parjanya'nın, bu dünyanın, erkeğin ve kadının yapılanıyla benzeştirilmesi söz konusudur; krş. Brih. Up. VI, 2, 9-15; Çānd. Up. V, 4, 1-10, 2.

[85] Śatapatha Br.'da (VIII, 7, 2, 16-17) "Işık döllemedir" (*jyotir prajananam*) denir. O "dölleyici güçtür" (*Taitt. Sam.*, VII, 1, 1, 1). Krş. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, s. 27; Eliade, "Spirit, Light and Seed," s. 3 vd.

[86] Rig Veda VIII, 48, 3.

[87] Çāndogya Upanişad (III, 17, 7) Rig Veda'dan iki dize alır; bu dizelerde "Gök'ten daha yukarıda pırıldayan Işığa" düşünceyle dalıp gitmekten söz edilir ve şöyle eklenir: "Karanlıkların ötesindeki bu çok yüce ışığa dalıp giderek, tanrıların içinde bir tanrı olan Güneşe erişiyoruz." İç ışıkla evrenötesi ışık arasındaki özdeşliğin bilincine varılmasına, "gelişkin fizyoloji"nin iyi bilinen iki görüngüsü eşlik eder: bedenin ısıtılması ve mistik sesler işitilmesi (*a.g.y.*, III, 13, 8).

[88] Çāndogya Upanişad VIII, 3, 4. Mundaka Upanişad'da da (II, 2, 10), Brahman "saf, ışık-

82. Brahman'ın İki Hali ve Madde İçinde "Tutsak Olan Âtman"ın Gizemi— İç ışıkta deneyimlenerek algılanan *Ātman-Brahman* özdeşliği, *rişi*'nin hem yaratılışın hem de kendi varoluş biçiminin gizemini çözmesine yardım eder. İnsanın *karman*'ın tutsağı olduğunu, ama diğer yandan da ölümsüz bir Benliğe sahip olduğunu bildiği için, Brahman'da da benzer bir durum bulunduğunu sezer. Başka bir deyişle, Brahman'ın görünürde birbiriyle uyumsuz iki varoluş biçimi olduğunu anlar: "Mutlak" ve "göreli," "tinsel" ve "maddi," "kişisel" ve "kişisiz," vb. Brihadāranyaka Upanişad'da (II, 3, 3) Brahman insana iki ayrı suret içinde görünür: bedensel (ve ölümlü) ve ölümsüz. Orta evre Upanişadlar'ı,[89] –daha önce Rig Veda'da da bulgulanan– bu eğilimi daha sistemli bir biçimde, kozmik bütünlüğü ve bilinci bir tek ilkeye indirgeme noktasına dek geliştirirler. Kātha Upanişad (özellikle III, 11 vd) oldukça özgün bir kozmolojik ontoloji yaklaşımı sunar: Evrensel Tin (*puruşa*) en üsttedir; onun altında hem "tinsel" hem de "maddi" alana katıldığı anlaşılan "tezahür etmemiş" (*avyakta*) yer alır; daha da aşağıda Büyük Benlik (*mahān ātmā*), madde içinde tezahür eden Tin bulunur; onu giderek aşağı inen düzlemlerde diğer bilinç biçimleri, duyu organları vb izler. Švetāšvatara Upanişad'a göre (V, 1), (ölümsüzlüğü sağlayan) bilgi ve ölümlülükle özdeşleştirilen cehalet tükenmez ve sonsuz Brahman'ın içinde gizli olarak bulunur.

Bu yeni benzeştirmeler sistemi, makrokozmos ile mikrokozmos arasındaki eski bağlantının yeniden yorumlanmasını gerektirir. Bu kez *rişi*, Brahman'ın paradoksal yapısı üzerine meditasyon yoluyla kendi "varoluşsal durumunu" anlamaya çalışır. Düşünce iki koşut düzlemde sürdürülür. Bir yandan, yalnız duyuların ve algıların değil, psikolojik-zihinsel etkinliğin de "doğal" görüngüler kategorisinde yer aldığı keşfedilir (Maitri Upanişad'da taslak halinde ortaya konan bu keşif, özellikle Samkhya ve Yoga "felsefeleri" tarafından geliştirilecektir); diğer yandan, Tin ve Doğa'yı (*prakrti*) İlk Varlığın, Bir/Bütün'ün iki hali olarak görme eğilimi (daha önce Rig Veda'da da görülmüştü, X, 90, 3) belirginleşir.[90] Dolayısıyla evren ve hayat, İlk Varlığın bu iki halinin bileşik etkinliğini temsil eder.

---

ların ışığı"dır. Başka örnekler için bkz. Eliade, "Spirit, Light and Seed," s. 4 vd ve J. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets*, s. 270 vd.

[89] En önemlileri: Katha, Prašna, Maitri, Māndūkya, Švetāšvatara ve Mundaka'dır. Ne zaman yazıldıklarını belirlemek güçtür; MÖ 500-200 arası olabilir.

[90] Bu konu H. Von Glasenapp tarafından başarıyla ortaya konmuştur, *La philosophie indienne*, s. 131.

Kurtuluş esas olarak bu "gizem"in anlaşılmasında yatar; Bir/Bütün'ün paradoksal tezahürünün örtüsü bir kez indirildikten sonra, kozmik sürecin çarklarının dışına çıkılabilir. Farklı bakış açılarına göre, bu kozmik süreç tanrısal bir "oyun" (*līlā*), bilmemeden kaynaklanan bir yanılsama (*māyā*) veya insanı mutlak özgürlüğü aramaya zorlayan bir "sınav" (*mokşa*) olarak kabul edilebilir.[91] Her şeyden önemlisi, İlk Varlığın içinde iki çelişkili halin paradoksal bir-arada-varoluşunun insan varoluşuna bir anlam kazandırmaya olanak vermesi (bu varoluş da en az diğeri kadar paradoksaldır, çünkü bir *ātman* "barındırmasına" karşın, *karman* yasası tarafından yönetilmektedir) ve ayrıca kurtuluşu olası kılmasıdır. Nitekim, Brahman ve onun dışavurumu olan maddi yaratılış ile ruhgöçü ağına yakalanmış *ātman* arasındaki benzerliği anlayarak, *korkunç avidya, karman, samsāra dizisinin kalıcı olmayan ve rastlantısal niteliği keşfedilir.*

Kuşkusuz orta evre Upanişadlar'ı bu yeni keşifleri farklı açılardan işlemektedir. Brahman'ın iki hali kimi zaman özdekten (tanrının kişileştirilmeyen hali) üstün, kişisel bir tanrıyı temsil ettiği şeklinde yorumlanmaktadır; kişisel ilkeyi, *puruşa*'yı "kişisel olmayan" hallerinden (*avyakta*, tam karşılığı "tezahür etmemiş") daha üstün bir konuma yerleştiren Kātha Upanişad (I, 3, 11) bu yönde anlaşılabilir.[92] Švetāśvatara daha da anlamlıdır, çünkü Mutlak Varlık (Brahman) çevresindeki spekülasyonları kişisel bir tanrıya, Rudra-Şiva'ya bağlılıkla birleştirir. "Üçlü Brahman" (I, 12), bütün doğada ve hayat biçimlerinde içkin Tanrı (II, 16-17), dünyaların hem yaratıcısı hem de yıkıcısı olan Rudra'yla özdeşleştirilir (III, 2). Doğaya (*prakrti*) gelince, o, Efendi'nin (Rudra-Şiva) *māyā*'sı, bütün bireysel varlıkları zincirleyen yaratıcı "büyü"dür (IV, 9-10). Dolayısıyla, kozmik yaratılış ya bir tanrısal sudûr ya da bir "oyun" (*līlā*) olarak anlaşılabilir. Cehaletin kör ettiği insanlar bu oyuna gelir. Kurtuluş Sāmkhya ve Yoga ile, yani felsefi kavrayış ve psiko-fizyolojik meditasyon teknikleriyle sağlanır (VI, 13).[93].

Yoga uygulamalarının, eski Upanişadlar'ın egemen kurtuluş yöntemi olan irfanın yanına, bir kurtuluş yolu olarak yükseltildiğini vurgulamak gerek. Kātha Upanişad'da, irfani türde meditasyonun yanında, Yoga uygulamasını da tanıtır (III, 13). Švetāśvatara, Māndūkya ve özellikle de Maitri Upanişad'da bazı yoga tek-

---

91 Bütün bu yorumlar daha ileriki tarihlerde yaygınlaşacaktır.

92 Mundaka'da da (II, 1, 2), *puruşa*'nın yeri, "değişmez"in, *akşara*'nın, yani *prakriti*'nin üstündedir; krş. Glasenapp, s. 123.

93 Bununla birlikte Švetāśvatara'nın ayırt edici niteliği Şiva'ya bağlılıktır; krş. *Le Yoga*, s. 127-128.

nikleri daha kesin bir biçimde sergilenir.

İlk Upanişadlar'da kaydedilen araştırmaların ve keşiflerin ne yönde geliştikleri böylece görülüyor. Bir yandan tinsel ilkeyi (*ātman*), organik ve psikolojik-zihinsel hayattan ayırmak için uğraşılmış, doğanın (*prakriti*) dürtüleri içine katılan bu ikinci türden dinamizmlerin giderek "değeri düşürülmüştü." Brahman'la özdeşleşebilen, yalnızca psikolojik-zihinsel deneyimlerden arınan Benlik'ti ve dolayısıyla yalnızca o ölümsüz kabul edilebilirdi. Diğer yandan bütün Varlık'la (Brahman) doğa arasındaki ilişkiler çözülmeye ve çözümlenmeye çalışıldı. İlk Yoga eserlerinde, Benliğin psikolojik-zihinsel deneyimden koparılmasını sürdüren çileci teknikler ve meditasyon yöntemleri geliştirilecek ve birbirine bağlanacaktı. Benliğin varoluş biçiminin (*ātman*, *puruşa*) ve doğanın (*prakriti*) yapılarıyla dinamizmlerinin kesin olarak çözümlenmesi, Sāmkhya felsefesinin hedefini oluşturur.

§ 72. L. Renou ve J. Filliozat, *L'Inde Classique* I (1949), s. 345-372'de Veda ritüellerinin açık ve özlü bir betimlemesi bulunmaktadır. Daha gelişkin incelemeler: A. Bergaigne, *La Religion*, I, s. 121 vd; A. B. Keith, *Religion and Philosophy of the Veda*, I (1925), s. 252-379; J. Gonda, *Les Religions de l'Inde*, I (1962), s. 129-209. Albert Hillebrandt'ın *Ritualliteratur* adlı kitabı (Strasbourg, 1897) hâlâ vazgeçilmez bir eserdir. Ayrıca bkz. K. R. Potdar, *Sacrifice in the Rig-Veda* (Bombay, 1953) ve özellikle R. N. Dandekar (ed.), *Śrautakoşa: Encyclopedia of Vedic Sacrificial Ritual* (Poona, 1962). *Soma* kurban töreni hakkında, bkz. W. Caland ve V. Henry, *L'Agnistoma*, 2 cilt, (Paris, 1906-07). Hayvanların kurban edilmesi üzerine, bkz. E. Mayrhofer-Passler, "Haustieropfer beiden Indo-iraniern und den anderen indogermanischen Völkern," *Ar. Or.* 21, 1953, s. 182-205.

Pravargya hakkında, bkz. J. A. B. van Buitenen, *Pravargya, an Ancient Indian Iconic Ritual* (Poona, 1968).

Upanayana töreni hakkında, krş. J. Gonda, *Chande and Continuity*, s. 264 vd, 459 vd (Modern Hinduizm içinde).

H. S. Converse, *agnicayana* ritüeliyle Kırmızı-ve-Siyah seramiklerle ayırt edilen yerli kültür arasındaki belli benzerlikleri incelerken (sunağın 10.800 tuğla kullanarak inşa edilmesi; halbuki Vedalar çağının Ârileri tuğla kullanmıyorlardı; pişirme tekniği; Asura'larla özdeşleştirilen "Doğulular"a yapılan göndermeler; vb), bu kurban türünün Âri kökenli olmadığını düşünüyor; bkz. "The *Agnicayana* rite: Indigenous Origin?" (*HR*, 14, 1974, s. 81-95).

Ev ritüelleri bile (*gṛhya*) Hindu tapımın yapısını göstermektedir; "Vedacı" nitelikleri oldukça yüzeyseldir (L. Renou, *Religions of Ancient India*, s. 39).

Dākşinā'lar, rahiplere armağan edilen kurban bağışları konusunda, bkz. J. C. Heesterman, "Reflections on the Significance of the dākşinā," *IIJ*, III, 1959, s. 241-258. Krş. s. 257: "Dākşinā ritüelde temsil edildiği biçimiyle evrenin döngüsel devinimінin maddi olarak dışa vurumudur." Ayrıca bkz. J. Gonda, "Gifts and Giving in the Rgveda," *Vishvesh Varanand Indological Journal*, 2, 1964, s. 21-30 ve bunun Iran'daki karşılığı için A. Lommel, "Zaratushtra's Priesterlohn," *Festshrift für Willibald Kirfel* içinde (Bonn, 1955), s. 187-196.

§ 73. *Aśvamedha* hakkında, bkz. P. E. Dumont, *L'Aśvamedha. Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique* (Paris, 1927); J. Gonda, *Les rel. de l'Inde*, I, s. 203 vd; aynı yazar, *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View* (Leiden, 1966; önce *Numen*, III-IV, 1956-57'de yayımlandı), s. 110 vd; C. D. d'Onofrio, "Le 'nozze sacre' della regina col cavallo" (*SMSR*, 1953-54, 24-25, s. 133-162, özellikle s. 153 vd).

Hint-Avrupalılarda at kurbanı konusunda, bkz. W. Koppers, "Pferdeopfer und Pferdekult der Indo-Germanen" (*Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IV, 1936, s. 279-409); Jaan Puhvel, "Aspects of Equine Functionality" (*Myth and Law among the Indo-Europeans*, Berkeley, 1970, s. 159-172).

Puruşamedha hakkında, bkz. W. Kirfel, "Der Aśvamedha und der Puruşamedha"

(*Festschrift W. Schumbring,* Hamburg, 1951), s. 39-50; James L. Sauvé, "The Divine Victim: Aspects of Human Sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India" (*Myth and Law Among the Indo-Europeans,* Berkeley, 1970, s. 173-191).

§ 74. *Dīkṣā*'nın erginlenme simgeselliği hakkında, bkz. M. Eliade, *Naissances mystiques* (1959), s. 113 vd.

Törenin betimlemesi: A. Hillebrandt, *Rituallliteratur,* s. 157 vd; A. B. Keith, *The Religion and the Philosophy of the Veda and Upanishads,* I, s. 300 vd. J. Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion* (Lahey, 1965), s. 315-462'de Vedalar çağından modern Hinduluğa kadar *dīkṣā*'yı çok ustaca çözümlemiştir.

Rājasūya hakkında, bkz. A. Hillebrandt, *a.g.y.,* s. 143 vd; A. B. Keith, *Rel. and Phil.,* I, s. 340 vd; P. V. Kane, *History of Dharmaśāstra,* II (Poona, 1941), s. 1214 vd; J. Gonda, *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View,* s. 79 vd ve özellikle, J. C. Heesterman, *The Ancient Indian Royal Consecration* (Lahey, 1957). Öntarih çağlarında, *rājasūya* muhtemelen yılda bir kez, evreni yenilemek amacıyla kutlanıyordu. Yapısıyla, mevsimlik Hint şenlikleri sınıfına, *utsava*'ya yakındır. Herhalde eski çağlarda halk bu törenlerde daha önemli bir rol oynuyordu.

Yazarın cesur ve derinlemesine yorumu nedeniyle, Ananda Coomaraswamy'nin "Atmayajna: Self-Sacrifice" adlı incelemesine (*HJAS,* 6, 1942, s. 358-398) başvurmaya değer.

§ 75. Hindistan'da kozmogoniye yol açan suya dalış miti oldukça arkaik bir biçimde korunmuştur, çünkü Suların dibine dalıp Yeri kaldıran bir Büyük Tanrı'dır. *Brāhmanalar*'da dibe dalan yabandomuzu biçimine giren Prajāpati'dir. *Rāmayana*'da, bu rol Brahma'ya düşer; Vişnu-Purāna'da yaban domuzu Brahmā-Vişnu ve *Bhāgavata Purāna*'da Vişnu'nun bir *avatāra*'sıdır (bkz. Eliade'daki referanslar, *De Zalmoxis à Gengis-Khan,* Paris, 1970, s. 117-118). Ama bu kozmogoni miti ancak Destan'dan ve Purānalar'dan hareketle yaygınlaşır. Ayrıca Āriler öncesi döneme ait bazı Munda veya ön-Munda unsurları da içeriyor olabilir; krş. *a.g.y.,* s. 119 vd.

Hint kozmogonileri hakkındaki zengin edebiyat için en son çıkmış şu yayımlara işaret edelim: Norman W. Brown, "The Creation Myth of the Rig Veda," JAOS, 62, 1942, s. 85-98; Stella Kramrish, "The Triple Structure of Creation in the Rig Veda," *HR,* 2, 1962-63, s. 140-175, 256-291; F. B. J. Kuiper, "Cosmogony and Conception: A Querry," *HR,* 10, 1970, s. 91-138; Hans Penner, "Cosmogony as Myth in the Vishnu Purāna," *HR,* 5, 1966, s. 283-299. Ayrıca bkz. Sanskritçe metinler seçkisi, çeviren ve yorumlayan Anne-Marie Esnoul, *La Naissance du monde* içinde (Paris, 1959), s. 331-365.

Kozmogoni düşünceleri düzeyinde takş-, "dülger" terimi hakkında, bkz. L. Renou, *Etudes sur le vocabulaire du Rgveda. Première série* (Pondichéry, 1958), s. 23 vd.

Mükemmel örnek Puruşasūkta hakkında, bkz. J. Gonda, *Vişnuism and Śivaism* (Londra, 1970), s. 27.

Hint-Avrupa koşutları hakkında, bkz. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland* (Halle,

1923), s. 315-343; F. R. Schröder, "Germanische Schöpfungsmythen" (*Germanisch-Romanisch Monatschrift*, 19, 1931, s. 1-26, 81-99); Bruce Lincoln, "The Indo-European Myth of Creation," *HR*, 15, 1975, s. 121-145.

Veda tanrılarının doğuşu ve ölümsüzlüğün ele geçirilmesi konusunda, bkz. A. B. Keith, *Religion and Philosophy*, s. 82 vd. Karşılaştırmalı bir inceleme için, bkz. G. Dumézil, *Le Festin d'immortalité* (Paris, 1924).

İnsanın kökeni ve mitolojik ata hakkında, bkz. Arthur Christensen, *Les Types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, I-II (1917, 1934); G. Dumézil, *Mythe et Epopée*, II (1971), s. 234 vd; O. Höfler, "Abstammungstraditionen" (*Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, I, s. 18-29).

Hindistan'da, tinsel bir "ölümsüzlük" kazanılması uğruna, bedende ölümsüzlüğün yitirilmesi tanrılarla insanlar arasındaki ilişkilerde de belli sonuçlara yol açtı: Bazı anlatılara göre, başlangıçta tanrılar kendi bedensel biçimleriyle aşağı inip insanlarla karşılaşıyorlardı (krş. *Taittirīya Saṃhitā*, III, 5, 2; *Kāthaka Saṃ.* XXXVII, 17; *Pañcavinśa* Br. XV, 5, 24). Bu, oldukça yaygın arkaik bir anlayıştır.

§ 76. Bir diğer anlatıya göre, Prajāpati'nin kendisi de *tapas*'ın ürünüydü: Başlangıçta Var Olmayan (*asat*) "düşünce" (*manas*) oldu; düşünce ısınarak (*atāpyata*) dumanı, ışığı, ateşi ve sonunda Prajāpati'yi doğurdu (*Taitt. Br.* II, 2, 9, 1-10). *Śatapatha Br.*'da (XI, I, 6, 1), Var Olmayan, ilk sularla temsil edilir.

Rig Veda, X, 61, 7'de Gök-Baba'nın kızı Şafak'la yaşadığı ensestten söz edilir. *Brāhmanalar*'da, kızını arzulayan Prajāpati'dir (*Śatapatha Br.* I, 7, 4). Ona bir geyik biçiminde yaklaşır (*Aitt. Br.* III, 33, 34); hatta ona sahip olmaya çalışır, ama tanrılar bunu engeller ve Prajāpati'nin toprağa düşen tohumu bir göl yaratır (*Ait. Br.* XIII, 1-10). Bu mit izleğinin önemi konusunda, bkz. Wendy D. O'Flaherty, "Ascetism and Sexuality in the Mythology of Siva," II. Bölüm, *HR*, 9 [1969], s. 9 vd.

Yaratılıştan sonra Prajāpati'nin "tükenmesi" ve "eklemlerinin dağılması" izleği kozmogoni işinden sonra Tanrı'nın "yorgunluğu"nu öne çıkaran Güneydoğu Avrupa folklorik destanlarına benzetilebilir; krş. M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, s. 92 vd.

Prajāpati hakkında, bkz. Sukumari Bhattacharji, *The Indian Theogony* (Cambridge, 1970), s. 322 vd'de çevrilmiş ve yorumlanmış metinler ve Gonda'nın değerlendirmeleri: *Les Religions de l'Inde*, I, s. 227 vd. Mitin karşılaştırmalı bir çözümlemesi için, bkz. A. W. Macdonald, "A propos de Prajāpati," *JA*, c. 240, 1952, s. 323-338.

Brāhmanalar döneminde kurban töreni için, Sylvain Levi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas* (1898) hâlâ vazgeçilmez bir eserdir. Ayrıca bkz. A. K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism* (New York, 1943), s. 19 vd.

§ 77. Brahman hakkında, bkz. L. Renou ve L. Silburn, "Sur la notion du brāhman," JA, 237, 1949, s. 7-46 ve Eliade, *Le Yoga*, s. 376'daki kaynakça. Buna eklenecek çalışmalar: L. Renou, "Le passage des Brāhmana aux Upanisad," *JAOS*, 73, 1953, s. 138-144; Lilian Silburn,

Instant et Cause (Paris, 1955), s. 50 vd; J. Gonda, *Notes on Brahman* (Utrecht, 1950); aynı yazar, *Les Religions de l'Inde*, I, s. 45 vd, 237 vd; G. Tucci, *Storia della filosofia indiana* (Bari, 1957), s. 279 vd.

Hint düşüncesinin tarihinde Brahman kavramı hakkında, Surendranath Dasgupta, S. Radhakrishnan, E. Fraunwalder vb yazarların *Tarihler*'ine ve Karl H. Potter, *Bibliography of Indian Philosophies*'e (Delhi-Patna-Varanasi, 1970) başvuracağız.

Aranyaka'lar hakkında, krş. A. B. Keith, *Religion and Philosophy*, s. 490 vd; J. N. Farquahar, *An Outline of the Religious Literature of India* (Oxford, 1920), s. 30 vd; J. van Buitenen, "Vedic and Upanishadic Bases of Indian Civilization," J. W. Elder (ed.), *Chapters in Indian Civilization* içinde (Dubuque, Iowa, 1970), I, s. 6 vd.

§ 78. *Tapas* hakkında, bkz. Eliade, *Le Yoga*, s. 113-118 ve s. 377'deki kaynakça. Buna eklenmesi gereken: Chauncey Y. Blair, *Heat in the Rig Veda and Atharva Veda* (New Haven, 1961); D. J. Hoens, *Sānti. A Contribution to Ancient Indian Religious Terminology* (Lahey, 1951); M. Eliade, *Le Chamanisme* (2. baskı), s. 323; J. Gonda, *Les Religions de l'Inde*, I, s. 223 vd, 309 vd, 338 vd (kaynakçayla birlikte); W. D. O'Flaherty, *Asceticism and Eroticism in the Mythology of* Śiva (Londra, 1973), s. 40 vd.

§ 79. Uzun saçlı (*keśin*) çileci (*muni*) üzerine, bkz. Eliade, *Le Yoga*, s. 110 vd; Gonda, *Religions*, I, s. 223 vd; W. Wust, *múni* (*PHMA, Mitteilungen zur idg., vornehmlich indo-iranischen Wortkunde*, sayı 7, Münih, 1961, s. 24-65).

Vrâtya'lar hakkında, bkz. J. W. Hauer, *Der Vrātya. Untersuchungen über die nichtbrahmanische Religion altindien* (Stuttgart, 1927); Eliade, *Le Yoga*, s. 112-113; W. Wust, *vrata-, a.g.y.*, s. 66-75.

Hauer, *vrātya*'ların gizli ergınlenme ritüelleri bulunan, Ârilerin öncü kuvvetlerine ait bir tarikatı temsil ettiklerini düşünüyordu. J. C. Heesterman'a göre Vrātya'lar *śrauta* ritüellerinin öncüsü sayılabilecek bir kurban töreni türü uyguluyorlardı; krş. "Vrātya and Sacrifice" (*IIJ*, 6, 1962-63, s. 1-37).

Eski ve ortaçağ Hindistan'ındaki çileciler hakkında, krş. David N. Lorenzen, *The Kāpālikas and Kālāmukhas* (Univ. of California Press, 1972), s. 187 vd.

§ 80. Belli sayıda Upanişad Fransızcaya çevrildi; liste için bkz. Jean Varenne, *Le Véda*, I, s. 37-38. Şu çevirileri hatırlatalım: Emile Senart (*Brhadāranyaka*, 1930; *Çāndogya*, 1934), Louis Renou (*Katha, Kena, Īśā, Kauşītaki*), J. Maury (*Mundaka*), E. Lesimple (*Māndūkya, Taittirīya*), L. Silburn (*Aitareya, Śvetasvatara*), J. Bousquet (*Prasna*), A. M. Esnoul (*Maitri*), B. Tubini (*Brahmabindu, Kaivalya* vb), J. Varenne (*Ganapati, Mahānārāyana, Prānāgnihotra*). J. Varenne, *Le Véda*, II, s. 614-704'te iyi bir seçki bulunmaktadır. Aynı yazar *Les Upanishads du Yoga*'yı (Sanskritçeden çevrilmiş ve notlanmış, Paris, 1971) yayımladı. S. Radhakrishnan onüç Upanişad'ı, 145 sayfalık uzun bir girişle birlikte yayımladı, çevirdi ve yorumladı: *The Principal Upanisads* (New York, 1953).

Eleştirel kaynakça için: M. Eliade, *Le Yoga*, s. 379-380 ve J. Gonda, *Les Religions de l'Inde*, I, s. 232, 239. Şu çalışmalara işaret edelim: R. D. Ranade, *A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy* (Poona, 1926); H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus* (Göttingen, 1915); S. N. Dasgupta, *Indian Idealism* (Cambridge, 1933), s. 20 vd; Walter Ruben, *Die Philosophen der Upanishaden* (Bern, 1947); J. Gonda, *Les Religions de l'Inde*, I, s. 239 vd.

Upanişadlar, dört Veda'nın ekleri gibi kabul edilmektedir; dolayısıyla onlar da vahiyin (*śruti*) parçasıdır. "Bilgi"nin daha Rig Veda'da büyüsel-dinsel bir değere sahip olduğu kesindir. *Brâhmanalar*'da ise ölümsüzlüğü kurban "bilimi" sağlıyordu: Tanrıların dünyası "yalnızca bilenlere aittir" (*Śatapatha Br.* X, 5, 4, 16). Ama Upanişadlar'da kurban "bilimi"nin yerini *Brahman bilgisi* alır; çünkü "kurbanlar okyanusun ortasında dolanan ve her an batabilecek teknelere benzerler" (*Mundaka Up.* I, 2, 7).

§ 81. Ölümden sonra öteki dünyadaki varoluş hakkında Vedacı ve Brahmancı kavramlar hem karmaşık hem de karışıktır. Soma'ya seslenen meşhur bir ilahi (RV, IX, 113) ruhun "sürekli ışığın parladığı yere, güneşin de yerini aldığı o dünyaya" yerleştirilme isteğini gözler önüne serer; "... Yama'nın olduğu yere ..., gökyüzü arazisinin bulunduğu yere ... suların ebediyen genç olduğu yere, ey Soma, beni de bu yerdeki bir ölümsüz yap!" (çev. Jean Varenne). Göğe yolculuk, yeri göğe bağlayan köprü, köprüyü bekleyen iki köpek, ruhun sorguya çekilmesi hem eskiçağ Hindistan'ında hem de İran'da rastlanan motiflerdir: Muhtemelen Hint-İran birlik dönemine dek uzanmaktadırlar (krş. § 111). Yama'nın –sonunda öne çıkan bir diğer anlatıya göre– hüküm sürdüğü yeraltında kalmak, her türden günahkârların kaderidir. "Güneşsizler adı verilen bu dünyaların üstleri örtülüdür ve zifiri karanlıktır; ruhlarını öldürenler can verdikten sonra oraya giderler" (*Iśa Up.* I, 3). Metinler *Śatapatha Brâhmana'dan* itibaren, belli azapları betimliyor. 21 cehenneme ilişkin betimlemeler zaman içinde giderek dramatikleşiyor. Günahkârlar yırtıcı hayvanlar ve yılanlar tarafından parçalanıyor, epey uğraşılarak kızartılıyor, testerelerle kesilip aç ve susuz bırakılıyor, kızgın zeytinyağında kaynatılıyor veya tokmaklarla kemikleri ufak ediliyor, demirden veya taştan küplerde kalıplanıyorlar vb. Ama bütün bu acılardan sonra da, bu azapları yaşayanların sıkıntıları sona ermiyor: Hayvan bedenlerinde yapacakları ruhgöçlerine eşlik edecek çeşitli korkuları da tanımaya hazırlanıyorlar.

Cehennemin karşılığı, onun aksi olan gökyüzü cennetinde bulunmaktadır. Destanlar –*Mahâbhârata* ve *Râmayana*– ve *Purânalar* özellikle beş büyük tanrıya ait beş gök katını betimlerler. Aşağıdan yukarıya doğru, rakkaseler ve müzisyenlerin yer aldığı İndra'nın Göğü; Tanrı'nın ailesiyle birlikte hüküm sürdüğü Şiva'nın Göğü; her şeyin altından yapıldığı ve nilüferlerle kaplı su birikintileri serpiştirilmiş Vişnu'nun Göğü; rakkaseleri ve ateşli müminleriyle Krişna'nın Göğü; son olarak da ruhların gök perileriyle eğlendiği Brahmâ'nın Göğü. Altından ve mücevherlerden saraylar, cennet bahçeleri, çok güzel kızların şarkılarına ve rakslarına eşlik eden müzik usanmadan betimlenir durur. Bu Hindu cennet izleklerinden bazıları Budist yazarlar tarafından yeniden ele alınacaktır.

Brâhmanalar'da "yeni ölüm" (*punarmrtyu*), yani belli adakları gerçekleştirmemişlerin ruh-

larını bekleyen nihai, "ikinci ölüm" düşüncesi belirginleşir. Bununla birlikte sonunda *karman* kavramı, "ikinci ölümü" yeni bir bedenlenme biçiminde yeryüzüne dönüşle özdeşleştirir. Upanişadlar'a göre, ölenlerin ruhları "Manes yolundan" (*pitryāna*) veya ay yolundan giderler. Ruhlar bir kez aya vardıktan sonra, erginlenme niteliğinde bir sorgudan geçirilirler; gerekli yanıtları bilemeyenler yeniden doğmak üzere yeryüzüne düşerler. "Bilenler" ise güneş yolu da denen "tanrılar yolu"ndan (*devayāna*) geçerek tanrıların yanına giderler. *Kauşītaki Up.* (I, 2-7) şu bilgileri verir: Ruhlar tanrılar dünyasından Brahman'ın dünyasına giderler ve orada çeşitli erginlenme sınavlarından geçerler. Brahman yeni gelene sorar: "Sen kimsin?" ve yeni gelenin şu yanıtı vermesi gereklidir: "Sen ne isen ben de oyum." Brahman der ki: "Peki ben kimim?" –"Gerçek," diye yanıt verilmelidir" (I, 6). Sonunda Brahman ona şöyle der: "Benim arazim olan yer artık senindir" (I, 7). Kısacası, birinci yol yeni bir bedenlenmeye açılırken, ikinci yol tanrıların dünyasına erişmeyi sağlar. Ama Brahman'ın aşkın dünyasına ulaşmak için, ruhun daha başka erginlenme sınavlarından da geçmesi gerekir. Başka bir deyişle, ölümden sonra üç olasılık vardır: 1) Ruhun yeni bir bedenlenmeyle yeryüzüne geri dönmesi; 2) Cennette, tanrıların yanında kalma; 3) Ruhun Brahman'la özdeşleşmesi. Upanişadlar'ın yazarlarına göre, gökyüzü cenneti geçicidir ve belli bir süre sonra ruhlar yeryüzüne geri dönüp yeniden bedenlenmeye zorlanırlar. Dolayısıyla tek gerçek kurtuluş olanağı, irfan ve meditasyon sayesinde ölüm sonrasında Brahman'la özdeşleşmektir.

"İç ışık" hakkında, bkz. M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, s. 27 vd; aynı yazar, "Spirit, Light and Seed" (*HR*, XI, 1971, s. 1-30), özellikle s. 3-16; J. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets* (1963), s. 268 vd.

§ 82. Brahman'ın iki hali hakkında, krş. H. de Glasenapp, *La philosophie indienne* (Fr. çev. Payot, 1951), s. 131 vd.

"Bedensel" ("ölümlü") ve "bedensiz" ("ölümsüz") Brahman çelişkisi, bazı Veda tanrılarının çokdeğerliliği ve Hint düşüncesine göre tanrısallığı tanımlayan zıtların birliği üzerine spekülasyonların bir uzantısıdır; krş. daha yukarıda § 68'in ek notları.

Kozmik "oyun" hakkında, bkz. Ananda K. Coomaraswamy, "Līlā," *JAOS*, 1941, s. 98-101.



X. BÖLÜM

ZEUS VE YUNAN DİNİ



83. Teogoni ve Tanrı Kuşakları Arasındaki Mücadeleler— Zeus'un ismi bile doğasını ortaya koymaya yetmektedir: O tam bir Hint-Avrupa gök tanrısıdır (krş. § 62). Theokritos, Zeus'un hâlâ kimi zaman parlayıp, kimi zaman da yağmur halinde aşağı indiğini yazabiliyordu (IV, 43). Homeros'a göre, "Zeus'a, bulutlar arasındaki engin gök düştü."[1] Zeus'un unvanlarından pek çoğu onun hava tanrısı yapısını vurgular: Ombrios ve Hyetios (Yağmurlu), Urios (uygun rüzgârları gönderen), Astrapios (yıldırımlar yağdıran), Brontōn (gürleyen) vb. Ama Zeus, gökyüzünün kozmik bir görüngü olarak kişileştirilmesinin çok ötesine geçen bir anlam taşır. Onun göksel niteliği, hem egemenliğiyle hem de farklı yeryüzü tanrıçalarıyla yaptığı sayısız kutsal evlilikle doğrulanır.

Bununla birlikte, ismi ve (zorlu kavgaların ardından ele geçirdiği) egemenliği dışında, Zeus eski Hint-Avrupa gök tanrılarına, örneğin Veda tanrısı Dyaus'a benzemez. Yalnızca evrenin yaratıcısı olmamakla kalmaz, Yunanların İlk Tanrılar grubu içinde bile yer almaz.

Nitekim Hesiodos'a göre, başlangıçta yalnızca Kaos (Abis) vardı, sonra onun içinden "geniş böğürlü" Gaia (Yer) ve Eros çıktı. Daha sonra Gaia "bir varlık yarattı kendine eşit: Dört bir yanını saran Uranos'u, Yıldızlı Gök'ü."[2] Hesiodos Uranos'u, "aşka susamış, beraberinde geceyi de taşıyıp Yer'e yaklaşan ve onu saran" bir varlık olarak betimler.[3] Bu kozmik kutsal evlilikten[4] ikinci tanrı kuşağı, Uranos'un evlatları dünyaya geldi: Altı erkek Titan (ilki Okeanos, sonuncusu Kronos) ve altı dişi Titan (içlerinde Rheia, Themis, Mnemosyne vardı), tek gözlü üç Kyklop ve üç Hekatonkheir {Yüz Kollular}.

---

1 *İlyada*, 15, 192. [*İlyada* ve *Odysseia* için Türkçe çevirileri kullanılmıştır, çev. Azra Erhat-A. Kadir, Sander Yayınları, İstanbul, 1981; *Theogonia* için ise Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*'nde (9. basım, Remzi Kitabevi, 2000, İstanbul) bulunabilen bölümlere başvurulmuştur –çn.]

2 Hesiodos, *Theogonia*, 118 vd.

3 Hesiodos, *a.g.y.*, 176 vd.

4 Ama daha önce Gaia tek başına Dağları, Nympha'ları ve kısır Deniz'i (Pontos) doğurmuştu; Hesiodos, *a.g.y.*, 129 vd.

Başlangıç çağlarına özgü, ölçüsüz ve kimi zaman canavarlar yaratan bir doğurganlık söz konusudur. Ama Uranos "ilk günden itibaren" çocuklarından nefret etti ve onları Gaia'nın bedenine sakladı. Sonunda sabrı taşan tanrıça büyük bir tırpan üretti ve çocuklarına seslendi: "Benden ve bir deliden olan oğullar ... bir babanın canice azgınlığını cezalandıracağız; o sizin babanız da olsa, bu iğrenç işleri yapmaya önce o başladı." Ama dehşete düşen oğullarından "hiçbiri bir tek söz etmedi," yalnızca Kronos bu görevi üstlendi. Ve "Yer'in bedenine girme arzusuyla kendinden geçmiş" Uranos yaklaştığında,[5] Kronos tırpanıyla onun erkeklik uzvunu kesti. Gaia'nın üzerine akan kandan intikam tanrıçaları olan üç Erinys, Devler, Dişbudak Nympha'ları dünyaya geldi. Uranos'un denize düşen ve etrafları beyaz bir köpükle çevrelenen cinsel organlarından Aphrodite doğdu.[6]

Bu öykü gök ile yerin ayrılmasını anlatan arkaik mitin çok şiddetli bir versiyonudur. Daha önce de saptadığımız gibi (§ 47), geniş ölçüde yaygınlaşmış ve farklı kültür düzeylerinde bulgulanmış bir mit söz konusudur. Uranos'un hadım edilmesi, durmaksızın süren ve son tahlilde boşu boşuna yapılan (çünkü baba, yeni doğan çocukları toprağa "saklıyordu") bir dölleme eylemine son verir.[7] Evren egemeni bir tanrının oğlu, tarafından sakatlanması ve oğulun böylece onun ardılı olması Hurri, Hitit ve Kenan teogonilerinin egemen izleğini oluşturur (§ 46 vd). Anlaşılan Hesiodos bu doğu geleneklerini biliyordu;[8] çünkü onun *Theogonia*'sı tanrı kuşakları arasındaki çatışma ve evrensel egemenlik için verilen mücadeleye odaklanmıştır. Gerçekten de Kronos, babasının erkeklik gücünü yok ettikten sonra, onun yerine geçti. Kız kardeşi Rheia ile evlendi ve beş çocuğu oldu: Hestia, Demeter, Hera, Hades, Poseidon. Ama Gaia ve Uranos'tan, yazgısının bir gün "oğlunun darbeleri altında can vermek" olduğunu öğrendiği için,[9] Kronos çocuklarını doğar doğmaz yutuyordu. Büyük bir hayal kırıklığı yaşayan Rheia o zaman Gaia'nın öğüdünü dinledi: Zeus'u doğuracağı gün Girit'e gitti ve çocuğu ulaşılmaz bir mağaraya gizledi. Daha sonra koca bir taşı bezlere sardı ve Kronos'a onu verdi, Kronos da onu yuttu (478 vd).

---

5 Aiskhylos, frag. 44 Nauck.

6 *Theo.*, 188 vd.

7 Uranos'un hadım edildikten sonra işlevsizleştirilmesi, yaratıcı tanrıların kozmogoni işlerini bitirdikten sonra göğe çekilip *deus otiosis* haline gelme eğilimini, biraz sert bir biçimde de olsa yansıtır; bkz. Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, § 14 vd.

8 Son olarak çıkmış yayınlar içinde bkz. M. L. West, *Hesiod's Theogony*, s. 18 vd; P. Walcot, *Hesiod and the Near East*, s. 27 vd.

9 *Theogonia*, 463 vd.

Zeus büyüyünce Kronos'a erkek ve kız kardeşlerini kusturdu. Daha sonra Uranos'un zincire vurduğu, babasının kardeşlerini de kurtardı. Bunlar da şükranlarının işareti olarak ona gök gürültüsü ile yıldırımı hediye ettiler. Elinde böyle silahlar bulunan Zeus artık "hem ölümlüleri hem ölümsüzleri" yönetebilirdi.[10] Ama önce Kronos'a ve Titanlar'a boyun eğdirmek gerekiyordu. Savaş başlayalı on yıl olmuştu ve hâlâ sonucu belli değildi; o sırada Gaia'nın öğütlerini dinleyen Zeus ve genç tanrılar, Uranos'un yeraltı derinliklerine hapsettiği yüz kollu üç devi aramaya gittiler. Kısa bir süre sonra Titanlar yere serildi ve Yüz Kollular'ın bekçiliği altında Tartaros'a gömüldü.[11]

Titanomakhia (Titanlarla tanrıların savaşı) betimlemesi (özellikle 700 vd), kozmogoni öncesi bir aşamaya gerileme izlenimi uyandırmaktadır. Dolayısıyla Zeus'un Titanlar'a –ölçüsüz gücün ve şiddetin bedenlenmiş hali– karşı kazandığı zafer, evrenin yeniden düzenlenmesiyle eşdeğerlidir. Zeus bir anlamda dünyayı yeniden yaratmaktadır (krş. İndra, § 68). Ama bu yaratılış iki kez daha ciddi tehlikelerle karşılaşacaktır. Uzun süre başka bir kaynaktan alındığı düşünülen, ama *Theogonia*'nın son editörünün özgünlüğünü kanıtladığı bir bölümde (820.-880. dizeler),[12] Gaia ile Tartaros'un oğlu olan Typhon adında bir canavar Zeus'a meydan okur. "Yüz yılan başı yükselir omuzlarından çıkarıp korkunç kara dillerini, bu ejder kafalarındaki gözlerde ateş alev saçar kara kaşları altından," vb.[13] Zeus onu yıldırımıyla vurup Tartaros'a atar.[14] Sonunda, Homeros ve Hesiodos'un bilmedikleri ve ilk kez Pindaros'un söz ettiği[15] bir bölüm olan *Gigantomachia*'ya (devlerle tanrıların savaşı) göre, Uranos'un kanıyla döllenen Gaia'dan çıkan devler, Zeus'a ve kardeşlerine karşı ayaklandılar. Apollodoros'un belirttiğine göre, Gaia devleri Titanlar'ın intikamını almak için doğurmuş ve devler bozguna uğradıktan sonra Typhon'a hamile kalmıştı.[16]

Zeus'un üstünlüğüne karşı Gaia'nın kurduğu entrikalar, kozmogoni eserine veya yeni bir düzen kurulmasına karşı İlk Tanrılar'dan birinden gelen engelleme-

---

[10] *Theogonia*, 493-506.

[11] *Theogonia*, 617-720.

[12] West, *Hesiod's Theogony*, s. 379 vd.

[13] *Theogonia*, 824 vd.

[14] Apollodoros, *Bibl.*, I, 6, 3, yere serilmeden önce Typhon'un Zeus'un tendonlarını çalmayı başardığını anlatır; bu motif Hitit mitinin bir bölümünü anımsatmaktadır: Fırtına tanrısı ile ejderha İlluyankas'ın kavgası; krş. § 45. Ayrıca bkz. West, *a.g.y.*, s. 392.

[15] *Nemea*, I, 67.

[16] *Bibl.*, I, 6, 1-3.

leri ortaya koyuyor (krş. Mezopotamya'daki tanrılar kavgası, § 21).[17] Bununla birlikte, Zeus egemenliği korumayı ve böylelikle tanrı hanedanlarının şiddet yoluyla birbirinin yerini almasına kesin bir son vermeyi Gaia ve Uranos sayesinde başarmıştır.

84. Zeus'un Zaferi ve Egemenliği— Zeus, Typhon'u yere serdikten sonra, üç kozmik bölge üzerindeki egemenliği kura çekerek paylaştırır. Okyanus Poseidon'a, Yeraltı Hades'e ve Gök Zeus'a düşer; toprak ve Olympos ise hepsinin ortak malıdır.[18] Daha sonra Zeus bir dizi evlilik yapar. İlk eşi Metis'tir (Temkin), ama Athena'ya hamile kalınca Zeus onu yutar; çünkü Gaia ile Uranos'un ileride "zalim kalpli, insanların ve tanrıların kralı olacak bir oğlunun" doğacağı kehanetine inanmıştır.[19] Demek ki Zeus'un egemenliği, ilk çiftin uyarısı sayesinde kesin güvence altına alınır. Ayrıca Metis'i de böylelikle ebediyen kendi bedenine katmış olur.[20] Athena ise bir balta darbesi sayesinde babasının alnından dışarı çıkar.[21]

Zeus daha sonra dişi Titan Themis (Eşitlik), Eurynome, Mnemosyne (Zeus'a dokuz Musa'yı doğurmuştur) ve son olarak da Hera ile evlenir.[22] Ama Hera ile evlenmeden önce Demeter'i sever, o da Persephone'yi ve ikiz tanrılar Apollon ile Artemis'in annesi Leto'yu doğurur (910 vd). Bunun dışında Zeus'un, genellikle yerle ilgili birçok tanrıçayla ilişkisi olur (Dia, Europa, Semele vb). Bu birleşmeler, fırtına tanrısının yer tanrıçalarıyla kutsal evliliklerini yansıtmaktadır. Bu çok sayıdaki evlilik ve erotik macera hem dinsel hem de siyasi bir anlama sahiptir. Zeus, hatırlanamayacak kadar eski zamanlardan beri tapılan Helen öncesi dönemin yerel tanrıçalarına sahip olarak, onların yerine geçmekte ve böylece, Yunan dinine kendine özgü niteliğini kazandıracak sembiyoz ve birleşme sürecini başlatmaktadır.

Zeus'un ve Olympos tanrılarının zaferi kendini, bazıları Helen öncesi döneme ait arkaik tanrıların ve tapımların yok olması şeklinde göstermemiştir. Tam tersine çok eski zamanlardan kalmış mirasın bir bölümü sonunda Olympos dinsel sis-

---

17 Ama Gaia'nın öfkesi, Zeus'un şiddetine ve zalimliğine bir tepki olarak da yorumlanabilir.

18 *İlyada*, 15, 197 vd.

19 *The.*, 886 vd.

20 Mitolojik düzlemde, bu bölüm Zeus'un sonraki dönüşümünü, "bilgeliğinin" kaynağını açıklıyor.

21 *The.*, 924.

22 *The.*, 901 vd.

temi içine katılmıştır. İlk tanrı çiftinin Zeus'un kaderinde oynadığı rolü az önce vurguladık. Başka örnekler de aktaracağız. Şimdilik Zeus'un doğumu ve Girit'te geçen çocukluğu bölümünü hatırlatalım.[23] Büyük bir tanrıçanın oğlu ve âşığı olan bir çocuk tanrı etrafında kurulmuş, bir Ege mitsel-ritüel senaryonun söz konusu olduğu kesindir. Yunan geleneğine göre, yeni doğan bebeğin çığlıkları kalkanlarını birbirine vuran Kureta'ların çıkardığı gürültüyle örtülüyordu (erginleme törenlerinde gruplar halinde silahlarıyla dans eden gençlerin mitolojik izdüşümü). Palaikastro ilahisi (MÖ IV.-III. yüzyıllar), "en büyük Kureta" Zeus'un sıçramalarını över[24] (büyük olasılıkla, arkaik bir bereket ritüeli söz konusudur). Üstelik İda dağındaki bir mağarada kutlanan Zeus Idaios tapımı, *mysteria*'larla erginlenme yapısındaydı.[25] Halbuki Zeus asla bir *mysteria* tanrısı değildi. Daha geç bir dönemde, yine Girit'te, Zeus'un mezarının olduğu söylendi; demek ki büyük Olympos tanrısı ölen ve dirilen *mysteria* tanrılarından biriyle özdeşleştirilmişti.

Ege etkileri klasik çağda bile sürdü; örneğin genç ve sakalsız bir Zeus betimleyen heykellerde bu etkilere rastlanır. Ama çok geniş ve bitmek bilmeyen bağdaştırmacılık sürecinin teşvik ettiği, en azından hoş gördüğü uzantılar söz konusudur.[26] Çünkü daha Homeros'ta, Zeus gerçek bir egemen Hint-Avrupa tanrısının saygınlığına kavuşmuştur. O "uçsuz bucaksız göğün" tanrısından daha fazlasıdır, "insanların, tanrıların babası"dır.[27] Ve Aiskhylos, *Heliades* (*Heliosoğulları*) adlı tragedyasının bir parçasında (frag. 70, Nauck) şunu açıklar: "Zeus havadır, Zeus yerdir, Zeus göktür. Evet, Zeus her şeyin üstünde olan her şeydir." Zeus, atmosfer olaylarının efendisi olarak, toprağın bereketini yönetir ve tarım çalışmalarına başlandığında ona Zeus Khtonios (*Khton*: toprak, yer) adı verilir.[28] Ktesios adı altında, evin koruyucusu ve bolluk simgesidir. Aile görevleri ve haklarını da gözetir, yasalara uyulmasını sağlar ve Polieus sıfatıyla siteyi korur. Daha eski bir dönemde arınma tanrısı, Zeus Katharsios ve özellikle kâhinliğin "tanrısal gür yapraklı Zeus meşesi" aracılığıyla yapıldığı Epeiros'taki Dodone'de kehanet tanrısıy-

---

23 Zeus Kretagenes hakkında, bkz. Charles Picard, *Les religions pré-helléniques*, s. 117 vd.

24 Krş. H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, s. 427 vd.

25 Euripides, kaybolmuş bir tragedyanın parçası, *Les Crétois* [*Giritliler*] (frag. 472 Nauck).

26 Bu süreç Doğu Akdeniz'de, Roma, Helen ve İran mirasının Bizans İmparatorluğu'nun yapısıyla bütünleştirilmesine ve daha sonra da Osmanlılar'ın Bizans kurumlarını korumasına olanak verecektir. Bkz. bu kitabın 3. cildi.

27 *İlyada*, I, 544.

28 Hesiodos, *İşler ve Günler*, 465.

dı.[29]

Böylelikle Zeus, ne dünyanın, ne hayatın, ne insanın yaratıcısı olduğu halde, tanrıların tartışmasız önderi ve evrenin mutlak egemeni olarak ortaya çıkar. Zeus'a adanmış tapınakların çokluğu, onun bütün Helen dünyasına yayıldığını kanıtlar.[30] *İlyada*'da, Zeus'un Olympos sakinlerine meydan okuduğu meşhur sahnede (8, 17 vd), onun her şeye yeten gücü hakkındaki bilinç, hayranlık uyandıracak bir biçimde yansıtılır: "Altın bir halat sarkıtın gökten, tekmil tanrılar, tanrıçalar, tutun çekin o halatı, harcayın olanca gücünüzü, gene indiremezsiniz efendiniz Zeus'u yeryüzüne. Ama ben bir çekersem şöyle iyicene, alırım yukarı sizi de, toprağı da, denizi de, bağlarım Olympos'un bir sivri doruğuna halatı, havalarda uçuşur ne var ne yok hepsi. Tanrılardan, insanlardan üstünüm ben böylesine."

Bir mit izleği olan "altın halat," Platon'dan başlayarak, Dionysos Areopagos'a ve XVIII. yüzyıla gelinceye dek sayısız yoruma konu olmuştur.[31] Ama bizim konumuzu asıl ilgilendiren, Orpheusçu üslupta yazılmış bir şiire, *Rhapsodos Theogonia*'sına göre, Zeus'un ilk tanrıça Nyks'e (Gece) "ölümsüzler üzerinde güçlü bir egemenliği" nasıl kuracağını ve özellikle de evreni "her şeyin bir, ama parçaların ayrı" olabileceği şekilde nasıl düzenleyeceğini sormasıdır. Gece ona kozmosun temellerini öğretir ve aynı zamanda havaya bağlaması gereken "altın halat"tan söz eder.[32] Kuşkusuz geç döneme ait bir metin söz konusudur, ama naklettiği gelenek eskidir. *İlyada*, Gece'yi oldukça güçlü bir tanrıça olarak sunar (14, 258 vd): Zeus bile onu öfkelendirmekten kaçınır. Zeus'un her şeye yeten gücü hakkındaki en meşhur açıklamayla, Yüce Tanrı'nın İlk Tanrılar grubundan bir tanrıçadan akıl sormasının metin içindeki yakınlığı anlamlıdır. Gece'nin kozmolojik talimatları bir anlamda Gaia ile Uranos'un açıkladığı ve egemenlik mücadelelerine son veren sırları yinelemektedir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, bazı İlk Tanrılar Olymposluların zaferinde sağ kalmışlardı. Gücünü ve saygınlığını hatırlattığımız Gece bunların arasında ilk sırada yer alıyordu. Daha sonra Pontos (kısır Deniz); Titanlar'a karşı savaşa katılan Styks; Zeus'un ve diğer Olympos tanrılarının onurlandırdığı Hekate; Gaia

---

[29] *Odysseia*, 14, 327 vd; 19, 296 vd.

[30] Zeus'a Yunanistan'ın her yerinde, özellikle de en yüksek tepelerde, öncelikle Atina'daki Olympos dağında, ama aynı zamanda Girit'te, Anadolu'da ve Batıda tapılır.

[31] Bu izlek hakkında bkz. Eliade, "Cordes et marionnettes," *Méphistophélès et l'Androgyne*, s. 200-237, özellikle s. 225 vd.

[32] Bu şiirin çevirisi ve yorumu için, bkz. P. Lévêque, *Aurea Catena Homeri*, s. 14 vd.

ve Uranos'un ilk çocuğu Okeanos. Bunların her biri evren düzeninde –mütevazı, belirsiz, marjinal de olsa– hâlâ bir rol oynuyordu; Zeus yetkesinin artık tamamen güven altında olduğunu hissedince, babası Kronos'u yeraltı zindanından serbest bıraktı ve onu bir harikalar diyarına –batının en uç noktasındaki Kutlular Adası'na– kral olarak yerleştirdi.

85. İlk Irklar Miti: Prometheus, Pandora— Kronos'un "tarihi"ni hiçbir zaman bilemeyeceğiz. Neredeyse hiçbir tapımı kalmamış, arkaik bir tanrı olduğuna kuşku yoktur. Tek önemli miti, tanrılar arası savaşın önemli bir bölümünü oluşturur. Bununla birlikte, ilk insan ırkıyla, "altın ırk"la ilişkili olarak da Kronos'un adı anılır. Bu bilgi önemlidir: İnsanlarla tanrılar arasındaki ilişkilerin başlangıcını ve ilk evresini ortaya koyar. Hesiodos'a göre, "tanrıların ve ölümlülerin kökeni aynıdır."[33] Çünkü ilk tanrıları nasıl Gaia doğurmuşsa, insanlar da yerden doğmuştur (*gēgeneis*). Kısacası dünya ve tanrılar, ilk bölünmeyi izleyen döllenme süreciyle var olmuşlardır ve nasıl ki birçok tanrı kuşağı varsa, aynı şekilde beş insan ırkı ortaya çıkmıştır: altın, gümüş ve tunç ırklar, kahramanlar ırkı ve demir ırk.[34]

İlk ırk Kronos'un egemenliğinde,[35] yani Zeus'tan önce yaşıyordu. Yalnızca erkeklerden oluşan bu altın çağ insanlığı tanrıların, yani "güçlü kardeşlerinin" yanında oturuyordu. İnsanlar, "yüreklerinde hiçbir kaygı olmadan, acıların ve sefaletin uzağında, tanrılar gibi yaşıyorlardı."[36] Çalışmıyorlardı, çünkü ihtiyaç duydukları her şeyi toprak onlara sunuyordu. Hayatları danslar, bayramlar ve her türlü eğlenceyle geçiyordu. Ne hastalığı ne de yaşlanmayı biliyorlar ve sanki uykuya dalar gibi ölüyorlardı.[37] Ama Kronos devrilince, bu cennet çağı –çok sayıda gelenekte bunun koşutlarına rastlanmaktadır– sona erdi.[38]

---

[33] *İşler ve Günler*, 108.

[34] *A.g.y.*, 109 vd.

[35] *A.g.y.*, 111.

[36] *A.g.y.*, 112 vd, çev. Mazon.

[37] *A.g.y.*, 113 vd.

[38] İnsanlığın cennet çağının, *Theogonia*'ya göre çocuklarını doğar doğmaz yutan "vahşi" tanrının, yine Hesiodos'a göre (*İşler ve Günler*, 111), egemenliğinin sürdüğü döneme denk gelmesi çelişkili görünebilir. Ama *Theogonia*'nın Kronos'unun güçlü Doğu etkilerini yansıttığı unutulmamalıdır. Tanrıların insanların "güçlü kardeşleri" olarak tanıtılması da şaşırtıcıdır. Böyle bir iddia, tanrılar ile insanlar arasındaki ontolojik türde, köklü farklılığı öne çıkaran genel kanıyla çelişmektedir. Yine de temel ayrımın altın ırk çağında da var ol-

Hesiodos daha sonra altın ırk insanlarının "toprakla örtüldükleri"ni ve tanrıların onlar kadar soylu olmayan bir ırkı, gümüş çağı insanlarını yarattıklarını anlatır. Zeus bu ırkı, günahları nedeniyle ve tanrılara kurban sunmak istemedikleri için yok etmeye karar verdi. O zaman üçüncü ırkı, tunç ırkı yarattı; bu şiddet düşkünü ve savaşçı adamlar sonunda geride kimse kalmayıncaya dek birbirlerini kırdılar. Zeus yeni bir kuşak yarattı: Kahramanlar ırkı. Bunlar Thebai ve Troya önündeki büyük savaşlar sayesinde ün kazandılar. Pek çoğu ölümle tanıştı, ama geri kalanlar Zeus tarafından yeryüzünün sınırındaki Kutlular Adası'na yerleştirildi ve onlara Kronos hükmetti.[39] Hesiodos beşinci ve sonuncu ırktan, demir ırktan söz etmez. Ama bu çağda doğmak zorunda kaldığı için yakınır.[40]

Hesiodos'un naklettiği anlatılar ortaya birçok sorun çıkarsa da, bunların hepsi konumuzu doğrudan ilgilendirmemektedir. Sonradan bir kaza ya da bir "günah" sonucu yitirilen, "başlangıç döneminin mükemmelliği" ve ilk mutluluk miti oldukça yaygındır. Bu mitin Hesiodos'un naklettiği çeşitlemesi, gerilemenin yavaş yavaş, dört aşamada gerçekleştiğini belirtmekte, bu da dört *yuga* hakkındaki Hint öğretisini akla getirmektedir. Ama *yuga*'lar, renklerinden söz edilse de –beyaz, kırmızı, sarı ve siyah– madenlerle özdeşleştirilmemiştir. Buna karşılık Nebukadnezzar'ın düşünde (Daniel 2:32-33) ve bazı geç dönem İran metinlerinde, madenlerden tarihi çağların özgül işaretleri olarak söz edildiği görülmektedir. Ama Nebukadnezzar'ın düşünde hanedanlar söz konusudur ve İran metinlerinde de İmparatorlukların birbirini izleyişinin gelecekteki izdüşümü yaratılmıştır.

Hesiodos kahramanlar çağını, herhalde tunç ırkla demir ırk arasına sokmuştu, çünkü mucizevi kahramanlık çağının mitleştirilmiş anısı fazlasıyla güçlüydü ve onu yok sayamazdı. Kahramanlar çağı, gümüş ırkın ortaya çıkmasıyla başlayan aşamalı gerileme sürecini, açıklanamaz bir şekilde, durdurmaktadır. Bununla birlikte kahramanların ayrıcalıklı yazgısı bir eskatolojiyi de yeterince gizleyememektedir: Onlar ölmez; Kutlular Adası'nda, artık Kronos'un hüküm sürdüğü Elysium'da mutlu bir varoluşu sürdürürler. Başka bir deyişle kahramanlar, bir anlamda Kronos'un egemenliği dönemindeki altın çağ adamlarının varoluşuyla ör-

duğunu belirtelim: İnsanlar tanrıların mutluluğundan ve dostluğundan yararlanıyor, ama ölümsüzlüğe erişemiyorlardı. Zaten tanrılar da ikinci tanrı kuşağından, yani Titanlar'dandı; başka bir deyişle, dünyanın yapıları ve varoluş halleri henüz kesin olarak belirlenmemişti.

[39] *İşler ve Günler*, 140-169.

[40] *A.g.y.*, 176 vd.

tüşmektedir. Daha sonra, özellikle de Orpheusçuluğun etkisiyle, bu eskatoloji geliştirilip boyutlandırılacaktır. Elysium artık yalnızca kahramanlara ait bir ayrıcalık olmaktan çıkacak, dindarların ve "erginlenmişlerin" ruhlarına da açılacaktır. Dinler tarihinde sık sık rastlanan bir süreç söz konusudur (krş. Mısır, § 30, Hindistan vb).

Birbirini izleyen çağlar mitinin, insanların kökenine ilişkin ittifakla paylaşılan bir görüşü temsil etmediğini de eklemek yerinde olacaktır. Aslında Yunanlar insan soyunun doğuşu sorunuyla fazla uğraşmamış gibidir. Onlar daha çok belirli bir etnik grubun, bir sitenin, bir hanedanın kökeniyle ilgileniyorlardı. Birçok aile kendilerinin kahramanların soyundan geldiğini, söz konusu kahramanların da bir tanrıyla bir ölümlünün birleşmesinden doğduğunu kabul ediyordu. Belirli bir halk, Mirmidonlar, karıncaların; bir diğeri dişbudakların soyundan geliyordu. Tufandan sonra Deukalion "annesinin kemikleri"nden, yani taşlardan yeryüzü nüfusunu yeniden yaratmıştı. Son olarak, daha geç tarihli bir anlatıya göre (MÖ IV. yüzyıl), insanları balçıktan şekillendiren Prometheus'tu.

Bilinmeyen nedenlerle, tanrılarla insanlar Mekone'de dostça ayrılmaya karar verdiler.[41] İnsanlar, tanrılarla ilişkilerini kesin bir biçimde saptamak üzere, ilk kurbanı sundular ve Prometheus da ilk kez bu vesileyle konuştu.[42] Bir öküz öldürdü ve onu iki parçaya ayırdı. Ama hem insanları korumak hem de Zeus'u aldatmak istediği için, kemikleri bir yağ tabakasıyla kapladı, eti ve bağırsakları da işkembeyle örttü. Yağın çekiciliğine kapılan Zeus, tanrılar için kötü payı seçip, insanlara eti ve bağırsakları bıraktı. İşte bu nedenle, diye belirtir Hesiodos, o zamandan beri insanlar ölümsüz tanrılara kemikleri yakarak sunarlar.[43]

Bu kurnaz paylaşım insanlık açısından hatırı sayılır sonuçlara yol açtı. Bu bir yandan etobur beslenme rejiminin, örnek dinsel davranış, tanrılara gösterilebilecek en yüksek saygı olarak öne çıkarılmasıydı; ama diğer yandan da, son tahlilde altın çağdan beri uygulanan bitkisel (vejetaryen) beslenmenin terk edilmesi anlamına geliyordu. Üstelik Prometheus'un kurnazlığı Zeus'u insanlara karşı öfkelendirmişti ve ateşin kullanımını onların elinden aldı.[44] Ama kurnaz Prometheus, bir

---

[41] *Theogonia*, 535.

[42] Prometheus'un adı Homeros'ta geçmez.

[43] *Theogonia*, 556.

[44] Bu da insanların paylaşımdan sağladıkları yararı yok ediyordu; çünkü eti çiğ çiğ yemek zorunda kalan ve tanrılara kurban sunamayan insanlar, yeniden vahşi hayvanların durumuna dönmüş oluyorlardı.

kamışın içine sakladığı ateşi gökten yere taşıdı.[45] Sabrını yitiren Zeus hem insanları hem de onların koruyucusunu cezalandırmaya karar verdi. Prometheus zincirlendi ve her gün bir kartal "ölümsüz karaciğeri"ni yiyor, her gece karaciğer yeniden büyüyordu.[46] Bir gün Zeus'un oğlu Herakles tarafından kurtarılacak, bu olay kahramanın (Herakles) şanına şan katacaktır.

İnsanlara gelince, Zeus onlara kadını, o "güzel belayı"[47] Pandora biçiminde gönderdi ("bütün tanrıların armağanı," *İşler ve Günler*, 81 vd). Hesiodos'a göre bu olay, "insanları baştan çıkaracak olan" derin ve sonsuz bir büyü kaynağıydı; "çünkü bu kaynaktan (Pandora'dan) çıkmıştır aslında o kadın dediklerimizin belalı soyu, o ölümlü insanların baş belası."[48]

86. İlk Kurbanın Sonuçları— Kısacası Prometheus insanlığa iyilik yapan biri değil, onun bugünkü durumunun, gözden düşüp haklarını yitirmesinin sorumlusudur. Mekone'de tanrılarla insanların birbirlerinden kesin olarak ayrılmasına yol açmış, daha sonra ateşi çalarak Zeus'un sabrını taşırmış ve böylelikle Pandora'nın müdahalesine, yani kadının ortaya çıkmasına, dolayısıyla her türlü kaygının, sıkıntının ve felaketin yayılmasına neden olmuştu. Hesiodos'a göre, Prometheus miti dünyada "kötülüğün" ortaya çıkışını açıklamaktadır; son tahlilde "kötülük" Zeus'un intikamını temsil etmektedir.[49]

Ama bir Titan'ın "hilekârlığı" nedeniyle mahkûm edilen insanlık tarihine yönelik bu kötümser bakış, kendini kesin bir biçimde kabul ettiremedi. İlk altın çağ miti yerine ilerleme izleğini geçiren Aiskhylos'a göre, Prometheus en büyük uygarlaştırıcı kahramandır. Prometheus, ilk insanların "yerin altında, karanlık ma-

---

[45] *Theogonia*, 567; *İşler ve Günler*, 52

[46] *Theogonia*, 521 vd; *İşler ve Günler*, 56

[47] *Theogonia*, 585.

[48] *The.*, 592 vd. Prometheus'un Zeus'tan hiçbir şey kabul etmemesi konusunda kardeşine yaptığı bütün uyarılar sonuçsuz kalmıştı. Budala Epimetheus Pandora'yı aldı ve onunla evlendi. Kısa bir süre sonra Pandora gizemli küpün ağzını açtı ve bütün kötülükler oradan çıkıp dünyaya dağıldı. Pandora kapağı geri kapattığında, küpün dibinde yalnızca Umut kalmıştı. Séchan ve Lévêque'in de belirttikleri gibi, "öfkelenen Zeus'un istediği de zaten buydu, insanı ebediyen "ağır işler" görmeye mecbur etmekti" (*İşler ve Günler*, 91) ve 'ölümlülerin boş çabalarını besleyen' Umut'u da bu nedenle küpün içine sokmuştu (Simonides, I, 6), *Les grandes divinités de la Grèce*, s. 54.

[49] Hesiodos kesin konuşur: "Zeus kızınca Prometheus'a, kendisini aldatan o sivri akıllıya, sakladı varını yoğunu insanlardan, o gün bugündür dertlere boğdu insanoğlunu" (*İşler ve Günler*, 47 vd).

ğaralarda karınca sürüleri gibi" yaşadıklarını söyler; onlar ne mevsimlerin sırasını, ne hayvan yetiştirmeyi ne de tarımı biliyorlardı; onlara bütün meslekleri ve bütün bilimleri Prometheus öğretti.[50] Onları ateşi veren[51] ve ölüm kaygısından kurtaran Prometheus'tu (dize 248). Bu insanlığı kendisi yaratmadığı için kıskançlığa kapılan Zeus, insanları yok edip yeni bir soy yaratmak istiyordu.[52] Yalnızca Prometheus, dünyanın efendisinin planına karşı çıkma cesaretini gösterdi. Aiskhylos, Zeus'un öfkesini ve Prometheus'un ödünsüz tutumunu açıklamak için, Pindaros'tan (veya onun kaynağından) dramatik bir ayrıntı almıştır: Prometheus korkunç bir silaha, annesi Themis'ten aldığı bir sırra sahiptir. Bu sır, Zeus'un er ya da geç tahtından düşeceğine ilişkindir (522, 764 vd).[53] Prometheus, Zeus'un bu felaketten kurtulmak için bir tek çaresi olduğunu güvenli bir tavırla açıklar: Prometheus'un zincirlerini çözmek (769-770). *Prometheus* üçlemesinin diğer iki bölümü bugüne ulaşmadığı için, iki tanrısal figür arasındaki uzlaşmaz çelişkinin nasıl olup da barışmayla sonuçlandığını bilemiyoruz. Ama MÖ V. yüzyıl Atina'sında, her yıl Prometheus bayramı kutlanmaya başlanmıştı bile; üstelik Hephaistos ve Athena ile birlikte anılıyordu. Zaten bir süredir, belki de hem entelektüel seçkinleri hem de kalabalıkları heyecanlandıran bazı tinsel hareketlerin etkisiyle (bkz. bu eserin II. cildi), Zeus'un bilgeliği ve iyiliği üzerinde duruluyordu. Yüce efendi, Kronos'u Elysium'a kral olarak yerleştirerek günah çıkarmakla kalmamış, Titanları da affetmişti. Pindaros, "Ölümsüz, Zeus Titanları serbest bırakmıştı" ifadesini kullanır (4. *Pythian*, 291) ve *Kurtulmuş Prometheus*'ta (üçlemenin bir diğer bölümü) koro, zincirleri çözülen Titanlardan oluşur.[54]

Mekone'de ilk kurbanın paylaşımı, bir yandan tanrılarla insanlar arasındaki kırılma, diğer yandan da Prometheus'un mahkûm edilmesiyle sonuçlanmıştır. Bununla birlikte Zeus aşırı bir öfkeye kapılmış gibidir; çünkü Karl Meuli'nin de gösterdiği gibi,[55] bu ritüel paylaşımı Sibirya'nın ilkel avcılarının ve Orta Asya'nın çoban halklarının gök tanrılarına sundukları kurbanlara uygundur. Gerçek-

---

[50] *Zincire Vurulmuş Prometheus*, 442 vd (çev: A. Erhat-S. Eyuboğlu).

[51] Ateşi onlara, Hesiodos'ta olduğu gibi, gökten indirip vermez. "Aiskhylos, trajedi rengine uymayan ve kahramanının saygınlığını azaltabilecek Mekone bölümünü bir kenara bırakmıştır," L. Séchan, *Le mythe de Prométhée*, s. 102, dipnot 62.

[52] *Zincire Vurulmuş Prometheus*, 233.

[53] Bu motifin kökeni ve gelişimi hakkında, bkz. Séchan, *a.g.y.*, s. 23 vd, 42 vd, ve J. P. Vernant, "Métis et les mythes de souveraineté."

[54] Krş. Séchan, s. 44.

[55] K. Meuli, *Griechische Opferbräuche* (1946). Ayrıca bkz. W. Burkert, *Homo Necans*, s. 20 vd.

ten de bu halklar Yüce Gök Varlıkları'na hayvanın kafasını ve kemiklerini sunarlar. Başka bir deyişle, kültürün arkaik bir aşamasında bir gök tanrısına saygının mükemmel bir ifadesi olarak kabul edilen sunu, Prometheus destanında üstün tanrı Zeus'un "hükümdarlığına hakaret" suçuna dönüşmüştür. İlk ritüelin anlamındaki bu sapmanın hangi evrede ortaya çıktığını bilmiyoruz. Yine de Zeus'un öfkesine paylaşımın kendisinden çok, Prometheus tarafından, başka bir deyişle "eski tanrı kuşağı"na ait, üstelik Olymposlulara karşı insanların tarafını tutan bir Titan tarafından aldatılmasının yol açtığı anlaşılıyor. Prometheus örneği can sıkıcı sonuçlar doğurabilirdi; bu ilk başarıdan cesaret alan insanlar Titan'dan daha ileri de gidebilirdi. Ama Zeus güçlü ve gururlu bir insanlığı hoş görmüyordu. İnsanlar eğreti ve gelip geçici varoluş düzenlerini asla unutmamalı, dolayısıyla mesafelerini korumalıydılar.

Nitekim daha sonra, Prometheus'un oğlu ve Zeus'un yarattığı tufandan sağ kurtulan tek kişi olan Deukalion da, Zeus'a Mekone'dekine benzer bir kurban sunar ve bu sunusu kabul edilir. "Zeus, Deukalion'un talebini olumlu karşılar; ama mitte, mesafe korunduğu için Zeus'un onay verdiği belirtilir."[56] O zamandan beri en yaygın kurban töreni, *thysia*, bu mit örneğini yinelemektedir: Kurbanın yağını da içeren bir bölümü sunakta yakılır ve diğer bölümü kurbanı sunanlar tarafından arkadaşlarıyla birlikte yenir.[57] Ama törende tanrılar da hazır bulunur: Kurbanlarla[58] veya yağdan çıkan dumanla beslenirler.[59]

Mekone'de yaşanan kopuş, Deukalion sayesinde bir anlamda giderilmiştir. Prometheus'un oğlu tanrıları yeniden, Zeus'a uygun gelen koşullarda, yerlerine koyar (zaten o ölümcül paylaşımın yapıldığı çağda yaşamış insanlık tufanda yok olmuştu). Aiskhylos'tan sonra Prometheus'un mütevazı, hatta silik bir rol oynaması anlamlıdır. Bu duruma *Prometheus* üçlemesinin başarısı da yol açmış olabilir; çünkü Aiskhylos bir yandan bu uygarlaştırıcı kahramanın benzersiz yüceliğini överken, diğer yandan da Zeus'un iyiliğini ve insan bilgeliğinin mükemmel örneği konumuna yükseltilen nihai uzlaşmanın tinsel değerini de yansıtmıştı. Prometheus yücelik boyutuna –tiranlığın ezeli ve ebedi kurbanı– ancak Avrupa

---

[56] J. Rudhardt, "Les mythes grecques relatifs à l'instauration du sacrifice," s. 14. Ayrıca Zeus Deukalion'a hemen yanıt vermez; ne istediğini öğrenmek için önce Hermes'i gönderir; Apollodoros, *Bibl.*, I, 7, 2.

[57] Buna en yakın bir diğer örnek, İbranilerdeki *zebah*'tır (krş. § 57).

[58] *İlyada*, 1, 423-424; 8, 548-552 vb

[59] *İlyada*, 1, 66-67; vb.

romantizmi ile birlikte yeniden kavuşacaktır.

Hindistan'da kurban çevresinde yürütülen spekülasyonlar, özgül bir kozmolojik anlayışı dile getirir ve metafizikle Yoga tekniklerine yolu açarlar (§ 76). İbranilerde kanlı kurbanlar, peygamberlerin eleştirilerinden sonra bile, sürekli yeniden yorumlanacak ve değer yükleneceklerdir. Hıristiyanlık ise, İsa'nın gönüllü kurban olmasından hareketle oluşmuştur. Bitkisel beslenme düzeninin erdemleri üzerinde duran Orpheusçuluk ve Pythagorasçılık, Mekone paylaşımını kabul eden insanların "günah" işlediğini örtülü olarak kabul ediyorlardı (krş. bu eserin II. cildi). Bununla birlikte Prometheus'un cezalandırılması, Zeus'un "adaleti" üzerine düşüncelerde ancak ikincil bir rol oynadı. Halbuki Yunan düşüncesi, Homeros çağından beri, tanrısal "adalet" sorunu ve ondan çıkarsanan insan "yazgısı" üzerinde tutkuyla duruyordu.

87. İnsan ve Yazgı: "Yaşama Sevinci"nin Anlamı— Yunan dini, Yahudi-Hıristiyan bakış açısından yargılandığında, kötümserliğin etkisinde oluşmuş gibidir: İnsan varoluşu tanımı gereği gelip geçici ve dertlerle yüklüdür. Homeros insanı "rüzgârın yere döktüğü yapraklar"a benzetir.[60] Kötülükleri uzun uzun sayan (yoksulluk, hastalıklar, yas, yaşlılık vb) Kolophon'lu şair Mimnermos (MÖ VII. yüzyıl) da bu benzetmeyi yeniden kullanır. "Zeus'un başına bin bir bela sarmadığı tek bir insan bulunmaz." Çağdaşı Semonides'e göre, insanlar sürü hayvanı gibi yaşayan, "Tanrı'nın her birimizi yazgısına hangi yoldan götüreceğini bilmeyen," "bir günlük yaratıklar"dır.[61] Bir ana, dindarlığına karşılık iki çocuğunu gücünün yettiği en büyük bağışla ödüllendirmesi için Apollon'a yakarır; tanrı bunu kabul eder ve çocuklar o anda hiç acı çekmeden ölür.[62] Theognis, Pindaros ve Sofokles, hiç doğmamanın veya bir kez doğduktan sonra olabildiğince çabuk ölmenin, insanlar için en iyi yazgı olduğunu ileri sürerler.[63]

Ama ölüm de, tam ve nihai bir yok oluşa yol açmadığı için, hiçbir şeyi çözümlemez. Homeros'un çağdaşlarına göre ölüm, güçten ve bellekten yoksun soluk gölgelerin doldurduğu Hades'in yeraltı karanlıklarında, kısıtlı ve küçük düşürücü bir "hayat sonrası varoluş"tu. (Odysseus'un hayaletini çağırmayı başardığı

---

[60] *İlyada*, 6, 146 vd.

[61] İyonya şairleri sefalet, hastalıklar ve yaşlılık karşısında dehşete düşmüş gibidir. Ancak şunlarla avunulabilir: Savaş ve şan, veya zenginliğin sağladığı zevkler.

[62] Herodotos, I, 31, 1 vd.

[63] Theognis, 425-428; Pindaros, frag. 157; Sofokles, *Kolonos'lu Oidipus*, 1219 vd.

Akhilleus, "bütün geçmiş göçmüş ölülere kral olacağıma, el kapısında kulluk edeydim keşke, varlıksız, yoksul bir çiftçinin yanında ırgat olaydım," der.)[64] Ayrıca yeryüzünde yapılan iyilikler ödüllendirilmiyor ve kötülükler cezalandırılmıyordu. Yalnızca Iksion, Tantalos ve Sysiphos ebedi işkencelere çarptırılmıştı; çünkü onlar doğrudan Zeus'un onurunu zedelemişlerdi ve Menelaos'un da Hades'e indirilmeyip Elyseum'a gönderilmesinin nedeni, Helena'yla evlenerek Zeus'un damadı olmasıydı. Hesiodos tarafından nakledilen bir anlatıya göre (krş. § 85), başka kahramanlar da aynı yazgıdan yararlanmıştı. Ama bunlar ayrıcalıklı varlıklardı.

Yunanlar insanlık durumunun ne denli eğreti olduğunun bilincine varınca, bu kötümser yaklaşım kesin bir biçimde öne çıkar. Bir yandan insan, sözcüğün dar anlamında, bir tanrı "evladı" değildir (bu düşünce birçok arkaik din ve üç tektanrılı din tarafından paylaşılmaktadır); dolayısıyla dualarının tanrılarla arasında belli bir "yakınlık" kurabileceğini umamaz. Diğer yandan hayatının yazgısının, *moira* veya *aisa*, "bahtı" veya kendisine düşen "pay" –yani ölümüne kadar tahsis edilmiş zaman– tarafından zaten belirlendiğini bilmektedir.[65] Dolayısıyla ölümüne daha doğduğu anda karar verilmiştir; hayat süresi tanrıların dokuduğu iplikle simgelenir.[66] Bununla birlikte, "tanrıların *moira*'sı {kaderi}"[67] veya "Zeus'un *aisa*'sı {isteği, kara kaderi}"[68] gibi bazı ifadeler, bahtları bizzat Zeus'un belirlediğini düşündürmektedir. Zeus, oğlu Sarpedon'un hayatı sona erdiğinde yapmayı kafasından geçirdiği gibi, ilke olarak yazgıyı değiştirebilir.[69] Ama Hera ona böyle bir hareketin evrenin yasalarının –yani adaletin (*dikê*)– iptaline yol açacağını hatırla-

---

[64] *Odysseia*, 11, 489-491. Bu meşhur sözleri, daha sonra Sokrates acımasızca eleştirecektir; krş. Platon, *Republica*, III, 386a-387b; 387d-388b.

[65] *Moira* ve *aisa* terimlerinin anlamı Homeros'tan sonra değişti. İnsanları çılgınlığa iten bu neredeyse şeytani güçler daha sonra kişileştirilip üç tanrıçaya dönüştürüldüler. Üç Moira ilk kez Hesiodos'ta ortaya çıkar (*Theogonia*, 900 vd): Zeus'la Themis'in kızlarıdırlar.

[66] Başlangıçta "iplik eğirmek" ya tanrılar (*Odysseia*, 20, 196; vb), ya "*daimon*" {cin} (*Odysseia*, 16, 64) ya da *moira* (*İlyada*, 24, 209) veya *aisa* (*İlyada*, 20, 128) tarafından gerçekleştirilen bir işti. Ama sonuçta başka Hint-Avrupa (aynı zamanda Doğu) geleneklerinde de görüldüğü gibi, yazgı "çilelerinin eğrilmesi," İp Eğiricilerin (*Klotho'lar*) veya Moira'ların bir özelliği oldu. Krş. *Volospâ*, 20. dörtlük; Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, § 58. Birinin hayat ipliğini "bükmek" onu "bağlamak," başka bir ifadeyle onu değiştirilmesi olanaksız bir "durum" içinde hareketsiz bırakmak anlamına gelir.

[67] *Odysseia*, 3, 261.

[68] *İlyada*, 17, 322; *Odysseia*, 9, 52.

[69] *İlyada*, 16, 433 vd.

tır ve Zeus ona hak verir.

Bu örnek bizzat Zeus'un da adaletin üstünlüğünü kabul ettiğini gösterir; zaten *dikē*, evrensel düzenin, başka bir deyişle tanrısal Yasa'nın (*themis*) insan toplumu içindeki somut tezahüründen başka bir şey değildir. Hesiodos, Zeus'un vahşi hayvanlar gibi davranmamaları için insanlara "adaleti" bağışladığını açıklar. İnsanın ilk görevi, adil olmak ve tanrılara karşı "onur"unu (*timē*) özellikle onlara kurbanlar sunarak kanıtlamaktır. Kuşkusuz *dikē* teriminin anlamı, Euripides'i Homeros'tan ayıran yüzyıllar boyunca evrilmiştir. Euripides hiç duraksamadan şöyle yazar: "Eğer tanrılar çirkin (veya: bayağı) bir iş yapıyorlarsa, onlar tanrı değildir!"[70] Euripides'ten önce Aiskhylos, Zeus'un masumları cezalandırmadığını açıklıyordu.[71] Ama daha *İlyada*'da Zeus *dikē*'nin koruyucusu olarak karşımıza çıkmaktadır, çünkü yeminlerin güvencesini veren ve yabancıları, konukları, kendine yakaranları koruyan odur.[72]

Kısacası tanrılar insanlara, ölümlüler kendi varoluş biçimlerinin getirdiği sınırları ihlal etmedikçe, bir neden olmadan vurmazlar. Ama dayatılan sınırları ihlal etmemek de güçtür, çünkü insanın ülküsü "mükemmellik"tir (*aretē*). Halbuki aşırı mükemmellik ölçüsüz kibre ve küstahlığa (*hybris*) yol açma tehlikesini taşır. Tanrılara rağmen ölümden kurtulmakla böbürlenen Aias'ın başına gelen budur ve Poseidon tarafından öldürülmüştür.[73] *Hybris*, kurbanı "kör eden" ve onu felakete sürükleyen geçici bir çılgınlığa (*atē*) yol açar.[74] Bunun anlamı, *hybris*'in ve onun sonucu olan *atē*'nin bazı örneklerde (kahramanlar, krallar, maceracılar vb), fazla hırslı veya yalnızca "mükemmellik" ülküsüyle yoldan çıkmış bu ölümlülere doğduklarında tahsis edilmiş hayat payının, yani *moira*'nın somutlaşma yollarını oluşturduklarıdır.

Sonuç olarak insanın elinde kendi sınırlarından başka bir şey yoktur; insan olma durumu ve daha özel olarak da *moira*'sı tarafından konmuş sınırlardır bun-

---

[70] *Bellerophon*, frag. 292.

[71] *Agamemnon*, 750 vd.

[72] H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, s. 6 (Dodds'un yorumuna karşı, *The Greeks and the Irrational*, s. 52, dipnot 18). Ayrıca Zeus kral örneğidir: Uyruklarının refahından sorumlu olan *basileus*, zorunlu olarak geleneksel hakların ve âdetlerin, *themisteai*'nin koruyucusudur; başka bir ifadeyle belli bir *dikē*'ye uymakla yükümlüdür.

[73] *Odysseia*, 4, 499-511.

[74] Herodotos, Solon'a "Tanrılığın kıskançlığa ve istikrarsızlığa açık olduğunu bilirim" dedirtirken (I, 32), insan olduklarını unutup *hybris*'in tuzağına düşenlerin akılsızlığını eleştirmektedir.

lar. Bilgelik, her insan hayatının bir sonu olduğunun ve eğretiliğinin bilincine varılmasıyla başlar. O halde şimdiki zamanın sunabileceği her şeyden yararlanmak gerekir: gençlik, sağlık, tensel zevkler veya erdemlerini sergileme fırsatları. Homeros'un verdiği ders budur: Şimdiki zaman içinde tam olarak, ama soylu bir biçimde yaşamak. Umutsuzluktan çıkmış bu "ülkü" kuşkusuz belli değişiklikler geçirecektir; bunların en önemlilerini daha ileride inceleyeceğiz (krş. bu eserin II. cildi). Ama önceden belirlenmiş sınırların ve varoluşun geçiciliğinin bilinci hiçbir zaman silinmemiştir. Yunan dinsel dehasının yaratıcı güçlerini asla engellemeyen bu trajik bakış, paradoksal bir biçimde insanlık durumunun yeniden değer kazanmasına yol açmıştır. Tanrılar insanı sınırlarını aşmamaya zorladığı için, insan sonunda insanlık durumunun mükemmelliğinin ve bu nedenle de kutsallığının farkına varmıştır. Başka bir deyişle, "yaşama sevinci"nin dinsel anlamını, erotik deneyimin ve insan bedeninin güzelliğinin kutsal değerini, her türlü örgütlü toplu eğlencenin –ayin alayları, oyunlar, danslar, şarkılar, sportif yarışmalar, temsiller, şölenler vb– dinsel işlevini yeniden keşfetmiş ve son noktasına vardırmıştır. İnsan bedeninin mükemmelliğinin dinsel anlamı –fiziksel güzellik, hareketlerin uyumu, huzur, sükûnet– sanatsal kalıbın da esin kaynağı olmuştur. Yunan tanrılarının, mitlerde görülen ve daha sonra filozoflar tarafından acımasızca eleştirilen, insan biçimli oluşu dinsel anlamını tanrı heykelciliğinde bulur. Tanrıların dünyası ile ölümlülerin dünyası arasında yok edilemez bir mesafe bulunduğunu savunan bir din, paradoksal olarak, insan bedeninin mükemmelliğini tanrılara en uygun temsil biçimi haline getirir.

Ama asıl altının çizilmesi gereken nokta, şimdiki zamana verilen dinsel değerdir. Yalnızca *var olma*, zaman içinde yaşama olgusu bile dinsel bir boyut taşıyabilir. Kutsallık şu anın, "doğal" olanın ve gündelik olanın içinde bir anlamda "gizlendiği"nden, bu boyut her zaman açıkça görünmez. Yunanların keşfettiği "yaşama sevinci," dindışı türde bir eğlence değildir: Var olmanın, hayatın kendiliğindenliğine ve dünyanın görkemine –gelip geçici bir biçimde de olsa– katılmanın mutluluğunu ortaya koyar. Yunanlar da, kendilerinden önce ve sonra gelen başka birçok halk gibi, zamanın elinden kurtulmanın en güvenli yolunun içinde yaşanan anın ilk bakışta fark edilmeyen zenginliklerinden yararlanmak olduğunu öğrenmişlerdi.

İnsan hayatının sonlu oluşunun ve "herhangi bir özelliği olmayan" bir varoluşun "sıradanlığı"nın kutsallaştırılması, dinler tarihinde oldukça sık rastlanan bir görüngüdür. Ama "sınırlar"ın ve "koşullar"ın –ne türde olurlarsa olsunlar– kut-

sallaştırılması, özellikle I. binyılda Çin ve Japonya'da mükemmellik noktasına ulaşmış ve her iki kültürü de derinden etkilemiştir. Tıpkı eski Yunanistan'da olduğu gibi, "doğal veri"nin bu şekilde aşkın bir dönüşüm geçirmesi özel bir estetiğin ortaya çıkışında da ifadesini bulmuştur.[75]

[75] Bkz. bu eserin III. cildi.

§ 83. Yunan dininin tarihsel incelemesi ve yorumlayıcı çözümlemesi, Avrupa kültür tarihinin heyecan verici bir bölümünü oluşturur. XIX. yüzyıl ortasındaki K. O. Müller veya F. G. Welcker'den başlayarak en yakın tarihli Brelich, Burkert veya Vernant ve Destier'in katkılarına kadar farklı yorumları birkaç satırda özetleme olanağı bulunmadığı için, kaynakçanın özünü hatırlatmakla yetineceğiz. Önce bazı sentez eserlerini belirtelim: Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion* (1925); M. P. Nilsson, *A History of Greek Religion* (1925, 2. baskı, 1949); L. Gernet ve A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion* (1932); O. Kern, *Die Religion der Griechen*, I-III (1926-1938); W. K. C. Guthrie, *Les Grecs et leurs dieux* (Fr. çev. Payot, 1956 = *The Greeks and Their Gods*, 1950); R. Pettazzoni, *La Religion dans la Grèce antique* (Fr. çev. Payot, 1953). J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* Cambridge, 1903, 2. baskı, 1922) hâlâ okunması yararlı bir eserdir; H. J. Rose, *A Handbook of Greek Mythology* (Londra, 1928, 4. baskı, 1950). Walter Otto, Yunan mitolojisi ve diniyle ilgili hayranlık verici ve çok kişisel bir yorum yayımladı: *Die Götter Griechenlands* (Frankfurt, 1928). U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, I-II (Berlin, 1931-32), büyük Alman dilbilimci ve tarihçinin vasiyeti gibidir. Son olarak, M. P. Nilsson'un çok hacimli eseri *Geschichte der griechischen Religion*, I-II (Münih, 1940 [3. baskı, 1967]; 1950) içerdiği belge külliyatının zenginliğiyle vazgeçilmez bir temel kitaptır. L. R. Farnell'in beş ciltlik eseri *The Cults of the Greek States*, I-V (Oxford, 1896-1909), derlenmiş ve çözümlenmiş malzemeleriyle hâlâ yararlıdır. E. R. Dodds'un kitabı, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, 1951) şaşırtıcı bir yaygınlık kazanmıştır; bu kitabın başarısı çağdaş *Zeitgeist*'ın bazı eğilimlerini yansıtmaktadır.

Zeus hakkında A. B. Cook önemli bir çalışma yayımlamıştır: *Zeus*, I-III (Cambridge, 1914-1940); aslında tanrının ve genelde Yunan dininin çeşitli yönleri üzerine kaleme alınmış bir dizi monografi söz konusudur. Çeşitli genel eserlerde Zeus'a ayrılmış bölümleri belirtmeye gerek görmüyoruz. Konunun özü Guthrie tarafından sunulmuştur, *a.g.y.*, s. 49-81. Ayrıca bkz. M. P. Nilsson, "Vater Zeus," *ARW*, 35, 1938, s. 156-171 (*Opuscula Selecta*, II, Lund, 1952, s. 710-731'de yeniden yayımlanmıştır) ve özellikle Hugh Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus* (Berkeley, 1971).

Theogonia için, M. L. West'in yayımını kullanıyoruz: *Hesiod's Theogony, Edited with Prolegomena and Commentary* (Oxford, 1966). Bu eserin antikçağ Yakındoğu'sundaki koşutları 1940'tan beri sık sık tartışılmıştır; bkz. Peter Walcot, *Hesiod and the Near East* (Cardiff, 1966).

Rheia'ya doğumu Girit'te yapmasını öğütleyen Gaia'dır. İki tanrıça Yeryüzü Ana'nın uknumlarıdır (hipostaz); nitekim Rheia'nın etimolojisi "engin," yani Yeryüzü'dür.

Zeus erkek ve kız kardeşlerini kusması için Kronos'u zorlayınca, Kronos önce taşı kustu; Zeus bu taşı Delphoi'ye, Parnassos'un eteğine dikti (Pausanias, 10, 24, 6); krş. West, s. 303, 498-500. dizelerin yorumu.

§ 84. İlk eş Metis ve Zeus'un onu yutmasının sonuçları hakkında, bkz. J. P. Vernant, "Mètis

et les mythes de souveraineté," *RHR*, 1971, 3, s. 29-76.

Zeus Kretagenes, Girit'teki çocukluğu ve Giritli erkek tanrı ile ilişkileri konusunda, bkz. Charles Picard, *Les Religions préhelléniques* (Paris, 1948), s. 115 vd; H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes* (Lille, 1939), s. 427 vd; Martin P. Nilsson, *The Mynoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion* (2. baskı, Lund, 1950), s. 55 vd. West, *Hesiod's Theogony*, s. 297 vd, Girit'teki çocukluk anlatısının eskiliğini göstermiştir (*Theog.* 477).

Zeus'un her şeyi kendine çekmesini sağlayan "altın halat" hakkında, bkz. Pierre Lévêque, *Aurea Catena Homeri* (Paris, 1959); M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne* (Paris, 1962), s. 225 vd.

Olymposluların zaferinden sonra sağ kalan İlk Tanrılar hakkında bazı bilgiler ekleyelim. Gece, tek başına, oldukça silik yarı-tanrı varlıklar doğurdu; bunlar daha çok kişileştirilmiş soyutlamalara benziyorlardı: Ölüm, Uyku, Acı Alay, Sıkıntı, Yaşlılık vb (Hesiodos, *Theogonia*, 211 vd). Ama Orpheusçu metinler Gece'yi Ana ve evrensel egemen olarak tanıtır (krş. Kern, *Orph. fragm.*, dipnot 24, 28, 28a, 65 vb).

Nyks'in (Gece) mitolojik-dinsel yapısı ve çocuklarının anlamı üzerine, bkz. Dario Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco* (Roma, 1965), s. 95 vd.

Pontos (kısır Deniz) annesi Gaia'yla birleşerek oldukça geniş bir soya sahip oldu; krş. L. Séchan ve P. Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce* (Paris, 1966), s. 49 (ve kaynakça notları, s. 64).

Zeus Styks'i Titanlar'a karşı savaşa katıldığı için yüceltir ve "tanrıların büyük yemini" onun adına etmesine karar verir (*Theog.* 399 vd). Ayrıca bkz. Séchan ve Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce*, s. 64, dipnot 68.

Hekate ise tam anlamıyla bir İlk Tanrıça'dır. Zeus onun bir Titanides olarak sahip olduğu haklara ve ayrıcalıklara dokunmadı (*Theog.* 423 vd). Daha sonra Hekate cadılık işlerinde uzmanlaşmış bir tanrıça olacaktır; krş. Diodoroso, *Bibliotheke*, 4, 45.

"Uyku bilmez akışıyla koca dünyayı dolanıp duran" ilk Titan Okeanos (Aiskhylos, Zincire Vurulmuş Prometheus, 138 vd), kız kardeşi Tethys'le evlendi. Ama burada Hesiodos ve Homeros'un değinmedikleri arkaik bir kozmogoninin de izleri bulunmaktadır; buna göre, Okeanos ve Tethys ilk sulardaki eril ve dişil ana ilkeleri canlandırıyorlar; kısacası, tanrıların ve gerçeğin tamamının kaynaklandığı ilk çifti temsil ediyorlardı; bkz. Séchan ve Lévêque, s. 50, 51, 65; Sabbatucci, *a.g.y.*, s. 110-116 ve özellikle J. P. Vernant'ın önemli incelemesi: "Thétis et le poème cosmogonique d'Alcman" (*Hommage à Marie Delcourt*, *Latomus*, c. 114, 1970, s. 38-69), zengin bir kaynakçayla birlikte (krş. s. 38, dipnot 2; s. 39, dipnot 8 vb).

§ 85. Farnell, Kronos hakkındaki edebi kaynakları derlemiştir: *Cults*, V, böl. 3. Bazı bilginler (Kern, Pohlenz) Kronos'u ve Titanlar'ı, Âri dili konuşan istilacılar tarafından yenilgiye uğratılan yerli halkın tanrıları olarak görmüşlerdir. Başka bir ifadeyle, Olymposlular ile Titanlar arasındaki çatışmanın, bazı tarihsel olayları yansıttığını düşünmüşlerdir. Ama bu çatışmanın Doğuda da görülen koşutları, bu tezi çürütmektedir.

Hesiodos'un beş çağ miti hakkında, bkz. Arthur O. Lovejoy ve George Boas'ın yayımla-

yıp yorumladıkları kaynaklar: *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (Baltimore, 1935), s. 25 vd. İran'daki koşut versiyonlar (özellikle Bundahişn) N. Söderblom tarafından çevrildi ve tartışıldı: *ERE*, c. I, s. 205-219. Ugo Bianchi, Elyseum'daki altın çağı, bir mucize eseri ışıl ışıl olan yeraltındaki *Vara* ülkesinin hükümdarı olan ilk kral Yima hakkındaki İran anlatısına benzetir; krş. "Razza aurea, mito delle cinque razze ed Elisio" (*SMSR*, 34, 1963, s. 143-210), özellikle s. 187-189. J. Gwyn Griffiths, "Archaeology and Hesiod's Five Ages" (*Journal of the History of Ideas*, 17, 1956, s. 109-119), bilginlerin genel kanısını (örneğin H. C. Baldry, "Who invented the Golden Age?" *Classical Quarterly*, özel sayı 2, 1952, s. 83-92'de ileri sürülen görüşü) reddederek, mitin madenlerin keşfine ve giderek kullanılmaya başlanmalarına gönderme yaptığını tahmin ediyor; krş. Baldry'nin yanıtı, *Journal of the History of Ideas*, 17, 1956, s. 553-554. Bu sorun üzerine en iyi incelemeler içinde, bkz. J. Kerschensteiner, *Platon und der Orient* (Stuttgart, 1945), s. 161 vd ("Der Metallmythos"); J. P. Vernant, "Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale," *RHR*, 1960, s. 21-54 (*Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965, s. 13-41'de yeniden basılmıştır); aynı yazar, "Le mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point," *Revue de philologie*, s. 247-276 (*Mythe et pensée*, s. 42-79'da yeniden basılmıştır).

Prometheus hakkında, bkz. E. Vandvick, *The Prometheus of Hesiod and Aeschylus* (Oslo, 1943); Louis Séchan, *Le mythe de Prométhée* (Paris, 1951); Karl Kerényi, *Prometheus: Archetypal Image of Human existence* (New York, 1963; Alm. baskı 1946 tarihlidir).

§ 86. Yunan kurban törenleri konusunda, bkz.: R. K. Yerkes, *Sacrifice in Greek and Roman Religions and Early Judaism* (New York, 1952), özellikle s. 88 vd ve özellikle Karl Meuli, "Griechische Opferbräuche" (*Phyllobolia, Festschrift Peter von der Mühll*, Basel, 1946, s. 185-288) ve Walter Burkert, *Homo Necans* (Berlin, 1972), s. 8-97 ve birçok yerde (s. 9, dipnot 2, kaynakça).

Meuli'nin yazdığı gibi, "Olympos kurban töreni yalnızca ritüel hayvan kesiminden ibarettir" (*a.g.y.*, s. 223). İçi su dolu bir kâse ve arpa dolu bir sepet getirilir. Törene katılanlar ellerini yıkar ve kurbanın da üzerine su serperler. Daha sonra vejetaryen bir yemek hazırlar gibi, arpayı çıkarırlar –ama sepetin dibindeki bıçağı bulurlar. Bunu bazı ritüel hareketler izler: Bir an sessizlik, bir dua, sonra kurban rahibi kurbanın alnından birkaç kıl keser, bunları ateşin üzerine atar –ve darbesini indirdiğinde, bütün kadınlar birlikte haykırır. Kan bir kapta toplanır ve sunağın üzerine yayılır. Daha sonra uyluk kemikleri, yağ ve küçük et parçalarıyla birlikte yakılır. Bağırsaklar sunağın üzerinde kızartılır ve orada yenir (krş. Meuli, s. 265 vd; Burkert, *a.g.y.*, s. 10 vd).

Atina'da kutlanan Bouphonia bayramı (tam çevirisi "öküzün öldürülmesi"), kanlı kurbanın arkaik türde bir yorumunu bulmanızı sağlıyor. "Efendisinin dikkatsizliğinden yararlanan bir çift öküzü, Zeus Polieus sunağına yaklaşır ve sunak üzerine bırakılmış adakları, sitenin tanrısına ayrılmış tahılları ve pastaları yemeye koyulur. Kutsallığa bu saldırı karşısında öfkeye kapılan Zeus rahibi eline bir balta geçirip hayvana vurur ve onu öldürür. Yaptığı eylemden korkuya kapılan "öküz katili" aceleyle kaçar ve suç aletini olay yerinde bırakır. Ritüelin ikinci kısmı, iki ayrı bölümde oynanır. İlk bölümde dava Prytaneion'da, cinayetler konu-

sunda uzman mahkemenin huzurunda yargılanır: Baltanın suçluluğu saptanır ve Attika topraklarının dışına sürülür. İkinci bölümde, bütün site kurbanın etini ritüel bir biçimde yerken, öküzün içi saman doldurulur, yeniden ayağa dikilir ve tarla sürüyormuş görüntüsü verilerek sabana bağlanır" (Marcel Detienne, *Les Jardins d'Adonis*, Paris, 1972, s. 106; krş. kaynakça, s. 105, dipnot 2); şunu da ekleyin: Burkert, *Homo Necans*, s. 154-161. U. Pestalozza'nın "Le origini delle Buphonia ateniensi" makalesi (1956) *Nuovi saggi di religione mediterranea* içinde yeniden basıldı (Floransa, 1964, s. 203-223).

"Masumiyet komedisi" (*Unschuldskomödie*, Meuli, s. 224 vd) Sibirya halklarının av ritüellerinde de bulunur (krş. Eveline Lot-Falck ve diğerleri, *Les rites de la chasse*, Paris, 1953, s. 170 vd). M. Detienne, kanlı kurbanın Yunanlarca kutsallığa saldırı olarak kabul edilen niteliğini ustaca yorumlar: Tanrılara bir hayvan kurban etmek, kan dökmek, gerçek bir cinayet işlemektir. Hayvan kurban etmek sitede bir kirlenme olarak görülür, ama bu kirlenme kaçınılmaz ve gereklidir; çünkü öküzü öldürmek sitenin tanrısal güçlerle ilişkilerini kurmak açısından temel bir eylemdir" (*a.g.y.*, s. 106-107).

Öntarihin diğer halklarında da görüldüğü üzere, Yunanlar farklı nedenlerle insan da kurban ediyorlardı. İnsanın yerini hayvanın alması (Iphigeneia; İshak) koşutunu, hayvan kurbanlarla ritüel biçiminde özdeşleştirilen insanların kurban edilmesinde bulur. Athamas oğlu Learkhos'u "bir geyik diye" öldürür (Apollodoros, *Bibl.* 3, 4, 3); Lukianos'a göre (*De dea Syr.* 58), Bambyke'de çocuklar kurban edilirken "onlar dana!" diye bağırılıyordu.

W. Burkert, tekelerin kurban edilmesi ile tragedyanın kökeni arasındaki olası ilişkileri yeniden incelemiştir: "Greek Tragedy and Sacrificial Ritual" (*Greek, Roman and Byzantine Studies*, 7, 1966, s. 87-121).

Olymposlular için yapılan kurban törenleriyle yer tanrıları ve kahramanlar için yapılanlar arasında belli farklılıklar vardır; krş. § 95.

Prometheus ve Deukalion hakkında, bkz. J. Rudhardt, "Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice: les rôles corrélatifs de Prométhée et de son fils Deucalion," *Museum Helveticum*, 27, 1970, s. 1-15.

Aiskhylos'un *Prometheus Üçlemesi* hakkında, bkz. Louis Séchant, *Le mythe de Prométhée*, s. 4 vd; H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, s. 95 vd.

İnsanların bir dişbudaktan geldiğine ilişkin Yunan miti hakkında, krş. G. Bonfante, "Microcosmo e macrocosmo nel mito indoeuropeo," *Die Sprache*, 5, 1959, s. 1-9.

§ 87. *Moira* ve *aisa* hakkında, bkz.: W. C. Greene, *Moira: Fate, Good and Evil in Greek Thought* (Cambridge, Mass. 1944); Ugo Bianchi, *Dios Aisa. Destino, uomoni e divinità nell'epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci*, (Roma, 1953); B. C. Dietrich, *Death, Fate and the Gods*, (Londra, 1967).

İp bükmenin (eğirmenin) simgeselliği hakkında, krş. *Dinler Tarihine Giriş*, § 58; birisinin hayat ipliğini "bükmek, eğirmek"le onu "bağlamak" arasındaki eşdeğerlilik konusunda, krş. *Images et Symboles*, böl. III, ("Le 'Dieu lieur' et le symbolisme des noeuds" ["Bağlayan Tanrı ve Düğümlerin Simgeselliği]).

Hugh Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*'ta (Berkeley, 1971) adalet düşüncesinin (*dike*) tarihini parlak bir biçimde anlatmıştır. Nilsson'dan beri, Homeros panteonunun yapılarıyla Miken feodal krallığı arasında birçok kez yakınlık kurulmuştur. "Adalet" (*dike*) tanrıların iradesine benzetilebilir. Miken kralları gibi tanrılar da kaprisli ve zalim olabilir, ama alçalmazlar. Affedilemeyecek tek suç krala karşı sadakatsizlik veya ihanettir. Homeros'ta *dike*, belli bir toplumsal sınıfa ait bireylerin "hakları"nı olduğu kadar, bu sınıfa "özgü davranış biçimi"ni de ifade ediyor gibidir. J. P. Vernant, Miken egemenliğinin yapısını, tarihini ve yaşadığı krizi yararlı bir biçimde tartışmıştır: *Les origines de la pensée grecque*, (Paris, 1962), s. 13-39.

Themis ve *Themistes* hakkında, bkz. Lloyd-Jones, s. 6 vd, 167-168 (kaynakça).

Hybris düşüncesinin antikçağdan modern çağa kadar tarihi konusunda, bkz. Robert Payne'in çok kişisel eseri, *Hubris. A Study of Pride*, (Londra, 1951; gözden geçirilmiş yeni baskı, New York, 1960).



XI. BÖLÜM

OLYMPOSLULAR VE KAHRAMANLAR



88. Tahtından İndirilmiş Ulu Tanrı ile Büyücü-Demirci: Poseidon ve Hephaistos— Poseidon, ilk baştaki evrensel egemenliğini çeşitli nedenlerle yitirmiş, eski bir ulu tanrıdır.[1] Onun bu önceki görkeminin izlerine her yerde, öncelikle de adında rastlanır. Willamowitz, Poseidon adının "Yer'in kocası" (*Posis Das*) anlamına geldiğini doğru bir biçimde açıklamıştır. *İlyada*'da, Zeus Poseidon'un ağabeyidir (15, 204), ama Hesiodos Zeus'u kardeşlerin en genci olarak tanıtırken kuşkusuz daha eski bir anlatıyı yansıtmaktadır.[2] Her ne olursa olsun, Zeus'un iktidarı suiistimal etmesine yalnızca Poseidon karşı çıkar ve ona ait alanın gökle sınırlı olduğunu hatırlatır.[3] Bu ayrıntıda bir eski egemen tanrının en genç ve en talihli tanrının yükselişine karşı gösterdiği direncin anısı seçilebilmektedir. Evren paylaşıldığında denizlere egemenliği alan Poseidon tam bir Homeros tanrısı oldu; Helenler için denizin önemi ortada olduğundan, dinsel güncelliğini hiç yitirmeyeceği kesindi. Bununla birlikte başlangıçtaki yapısı köklü bir değişime uğradı ve Yunanistan'a taşıdığı kuzeyin mitsel-dinsel mirası neredeyse tamamen dağıldı veya yeniden yorumlandı.

Gerçekten de Poseidon'a tapan Hint-Avrupa halkı Yunanistan'a gelmeden önce denizi tanımıyordu. Poseidon'a ait birçok özelliğin denizle hiçbir ilgisi yoktur. O atların tanrısı, Hippios'tur ve birçok yerde, özellikle de Arkadia'da ona bir at biçimi verilerek tapınılıyordu. Poseidon, her yerde Persephone'yi arayan Demeter'le Arkadia'da karşılaştı. Tanrıça onun elinden kurtulmak için kısrağa dönüştü, ama aygır biçimine giren Poseidon ona sahip olmayı başardı. Onların birleşmesinden bir kız çocuk ve savaş atı Arion doğdu.[4] Aşk maceralarının çokluğu, başlangıçtaki "Yer'in kocası" ve "toprağı sarsan" yapısını ortaya çıkararak, Poseidon'u Zeus'a yaklaştırır. Hesiodos'a göre, yine eski bir Yer tanrıçası olan Medusa

---

[1] Akhalar döneminde Pylos'ta Poseidon'un dinsel konumu Zeus'tan çok daha üstündü.

[2] *Theogonia*, 456.

[3] *İlyada*, 15, 195. Birinci bölümde (400 vd), Poseidon'un bir kez başka tanrılarla birlikte kardeşini zincirlemek için gizlice tertip kurduğu belirtilir.

[4] Pausanias 8, 25, 9'da Antimachus.

ile evlendi. Bir başka anlatıda nakledildiğine göre, Antaios onun Gaia ile birleşmesinin ürünüydü.

Poseidon'un atla ilişkileri, bu hayvanın Hint-Avrupalı istilacılar için önemini göstermektedir. Poseidon atların yaratıcısı, babası veya atları paylaştıran tanrı olarak sunulmaktadır. Ama diğer yandan at yeraltıyla ilintilidir, bu da bir kez daha tanrının "Yer'in efendisi" niteliğini açığa çıkarmaktadır. Tanrının ilk gücünü ortaya koyan bir diğer işaret, çocuklarının dev veya canavar biçiminde olmalarıdır: Orion, Polyphemos, Triton, Antaios, Harpya'lar vb. Willamowitz'in düşündüğü şekliyle, Hint-Avrupalıların toprakta yaşayan eril bereket ruhu, *Posis Das* olarak getirdikleri tanrı, Akdeniz ve Doğu dinlerindeki "Yer'in efendileri" olan bereket verici egemen tanrılara benzetilebilir.[5] Poseidon, yalnızca deniz tanrısı olunca, başlangıçtaki vasıflarından ancak denize bağlı olanları koruyabilmiştir: Kaprisli bir güç ve denizcilerin yazgıları üzerindeki egemenlik.

Hephaistos, Yunan dininde ve mitolojisinde eşsiz bir durumdadır. Benzersiz bir biçimde doğmuştur: Hesiodos'a göre, Hera onu "kimseyle sevişmeden, yalnız öfkeden ve kocasına hıncından kendi kendine" doğurmuştur.[6] Ayrıca Hephaistos çirkinliği ve sakatlığıyla da diğer tüm Olymposlulardan ayrılır. Her iki bacağı da çarpık veya kısa olduğu için topaldır ve desteksiz yürüyemez. Bu sakatlık Lemnos adasına düşmesinin sonucudur: Zeus onu, annesi Hera'nın tarafını tuttuğu için, Olympos'un tepesinden bu adaya fırlatmıştı.[7] Bir başka versiyona göre, doğduğu sırada bedeninin biçimsizliğinden utanan Hera onu denize atmıştı.[8] İki Nereus kızı, Thetis ile Eurynome onu okyanusun ortasındaki derin bir mağarada ağırladılar. Dokuz yıl boyunca Hephaistos orada demirciliği ve zanaatkârlığı öğrendi.

"Mazlum çocuk" ve "yeni doğan lanetli çocuk" izlekleriyle benzerlikler fark edilmektedir: Her iki durumda da çocuk sınavdan başarıyla çıkar. Dionysos veya Theseus'un dalgaların arasına fırlatılmasına[9] benzetilebilecek bir erginleme sınavının söz konusu olduğuna kuşku yoktur.[10] Ama bu, Hephaistos'un sakatlanmasını

---

[5] Krş. Leonard Palmer, *Mycenaean and Minoans*, s. 127 vd.

[6] *Theogonia*, 927; krş. Apollodoros, *Bibl.* I, 3, 5-6. Ama *İlyada*'da (I, 578), Hephaistos babasının Zeus olduğunu ileri sürer.

[7] *İlyada*, 1, 590 vd.

[8] *İlyada*, 18, 394 vd.

[9] Gerçekten de Theseus denize dalarak labirente girip çıkmasını sağlayacak sihirli yüzüğü ve tacı –Hephaistos'un eseri– ele geçirmiştir; krş. Marie Delcourt, *Héphaistos ou la légende du magicien*, s. 119.

[10] Bkz. M. Delcourt, s. 42 vd.

da açıklayan büyülü ve şamancıl bir erginlenmedir. Marie Delcourt,[11] Hephaistos'un kesik tendonları veya çarpık ayaklarıyla şaman adayının geçirdiği erginleme işkenceleri arasında yakınlık kurmuştur.[12] Diğer büyücü-tanrılar gibi Hephaistos da sahip olduğu demircilik ve zanaatkârlık biliminin bedelini fiziksel sakatlığıyla ödemiştir.

Ürettikleri hem birer sanat başyapıtı hem de büyülü harikalardır. Kopçalar, bilezikler, küpeler, gerdanlıkların yanı sıra,[13] Akhilleus'un meşhur kalkanını,[14] Alkinoos'un sarayın kapısının iki yanında bekleyen altın ve gümüş köpekleri,[15] tanrıların göz kamaştırıcı konutlarını, en meşhurları kendi kendilerine hareket eden altın sacayaklar olan otomatları, genç kızlara benzeyen ve yürürken kendisine destek olan iki "altın hizmetçi"yi[16] yapar. Zeus'un isteği üzerine Pandora'yı balçıktan yoğurur ve onu canlandırır. Ama Hephaistos'un asıl özelliği usta bir bağlayıcı oluşudur. Eserleri –tahtlar, zincirler, ağlar– sayesinde tanrıları ve tanrıçaları, bu arada Titan Prometheus'u bağlar. Hera'ya armağan ettiği altın tahtın görünmez bağları, tanrıçayı tahta oturduğu anda tutsak eder. Hiçbir tanrı bağları koparmayı başaramadığı için, Dionysos'u gönderirler; o Hephaistos'u sarhoş etmeyi başarıp Olympos'a getirir; Hephaistos da sonunda annesini serbest bırakır.[17] En meşhur başarısı aynı zamanda en gülünç olanıdır: Hephaistos, karısı Aphrodite'le Ares'i görünmez bir ağın içine hapseder ve Olymposluları onların günahkâr birleşmesini seyretmeye çağırır.[18] Tanrılar gülmekten kırılır, ama aynı zamanda büyük bir zanaatkârdan çok, tehlikeli bir büyücünün elinden çıkmış bu iş karşısında ürküntüye de kapılırlar.

Hephaistos büyücü tanrı olarak, hem bağlayıcı hem çözücü, bu arada da doğurtucu tanrıdır (Zeus'u Athena'dan o kurtarır). Büyü ile teknolojik mükemmelliğin eşdeğerliliği başka hiçbir yerde Hephaistos mitolojisinde olduğu kadar iyi vurgulanmamıştır. Bazı egemen tanrılar (Varuna, Zeus) bağların efendisidir. Ama bağlama ve çözme gücü başka tanrısal veya şeytani kişilikler tarafından da payla-

---

[11] *A.g.y.*, 110 vd.

[12] Şaman ve büyücü-demirci geleneklerine özgü bir diğer unsur: Hephaistos sanatını Eurynome'nin (Ölüm) mağarasında veya Cedalion'un yeraltındaki demirci ocağında öğrenir.

[13] *İlyada*, 18, 400-401

[14] *A.g.y.*, 369 vd.

[15] *Odysseia*, 7, 92.

[16] *İlyada*, 18, 417 vd.

[17] Pausanias, I, 20, 2.

[18] *Odysseia*, 8, 266 vd.

şılır (örneğin Hindistan'da Vrtra, Yama, Nirrti). Düğümler, ağlar, bağlar, halatlar, ipler; buyurmak, yönetmek, cezalandırmak, felç etmek, ölümle cezalandırmak için vazgeçilmez olan büyüsel-dinsel gücün imgeli ifadeleri arasında yer alırlar; kısacası bunlar, korkunç, ölçüsüz, doğaüstü bir gücün paradoksal olarak hassas ve "ince" ifadeleridir.[19] Hephaistos mitolojisi, böyle bir büyülü gücün kaynağını madencilerin, demircilerin ve zanaatkârların "meslek sırları"yla, kısacası teknolojinin ve zanaatın mükemmelliğiyle birleştirir. Ama bütün tekniklerin kökeninde, güçlerini aldıkları "ateşe egemenlik" bulunur; önceleri şamanların ve büyücülerin paylaştıkları bu saygınlık daha sonra çömlekçilerin, madencilerin ve demircilerin "sırrı" olmuştur.

Hephaistos'un "kökeni" bilinmiyor. Bu tanrı, ne Helen öncesi mirasla ne de Hint-Avrupa gelenekleriyle açıklanabilmiştir. Arkaik bir yapısı olduğu açıkça bellidir. Herhalde bir ateş tanrısından çok, "ateş üzerinde egemenliği" gerektiren işlerin, başka bir deyişle büyünün özel, daha doğrusu az görülen bir biçiminin koruyucusu olan bir tanrıydı.

89. Apollon: Uzlaştırılan Çelişkiler— Yunan dehasının en mükemmel ifadesi olarak kabul edilen tanrının, Yunanca bir etimolojiye sahip olmaması aykırı gelebilir. Onun en meşhur mitolojik başarılarının, sonradan "Apollon tarzı" diye nitelenen erdemleri, yani sükûneti, yasaya ve düzene saygıyı, tanrısal uyumu yansıtmaması da aykırı bir olgudur. Tanrı kendini birçok kez intikam, kıskançlık, hatta kin duygularına kaptırır. Ama kısa süre içinde bu zaaflar insan yapısına ait niteliklerini yitirecek ve sonunda Yunanların anladığı biçimiyle tanrısallığın çok çeşitli boyutlarından birini ortaya çıkaracaktır.

İnsanı tanrılardan ayıran sınırsız mesafeyi Zeus'tan sonra en iyi yansıtan tanrı olan Apollon'un yazgısı, ölümlülerin sonuncusu olmaktı: Doğma hakkı bile reddedilmişti. Zeus'tan hamile kalan Titan kızı Leto, doğurmak için kendine bir yer arıyor, ama bulamıyordu. Hera'nın korkusundan hiçbir ülke onu kabule cesaret edemiyordu; üstelik Hera, Delphoi'nin ejderhası Python'u da Leto'nun peşine takmıştı. Sonunda Delos Adası onu kabul etti ve Titan ikizleri, Artemis ile Apollon'u doğurdu. Çocuğun ilk kahramanlıklarından biri Python'u cezalandırmak oldu. Bir diğer daha eski versiyona göre, Apollon gelecekte mekânı olacak Delphoi'ye yöneldi. Bir dişi ejderha, Python yolunu kesince, tanrı onu oklarıyla öl-

[19] Bkz. Eliade, "Le 'dieu lieur' et le symbolisme des noeuds," *Images et Symboles*, s. 120-163.

dürdü.[20] Bu haklı gerekçeleri olan bir başarıydı; annesine tecavüz etmeye çalışan dev Tityas'ı öldürmesi de açıklanabilirdi. Ama Apollon, Niobe'nin yedi oğlunu da (Artemis de yedi kızını öldürürken) oklarıyla katletti; çünkü kibirli anne, doğurduğu çok sayıda çocukla böbürlenerek Leto'yu küçümsemişti. Apollon, kendisini bir ölümlüyle aldatan sevgilisi Koronis'i de öldürdü.[21] En iyi dostu Hyakinthos'u da yanlışlıkla öldürdü.

Yüzyıllar boyunca edebiyat ve güzel sanatların esin kaynağı olan bu saldırgan mitolojinin koşutu, Apollon'un Yunanistan'a giriş tarihinde karşımıza çıkar. Özetle, onun Helen öncesi yerel tanrıların yerini az çok zor kullanarak almasının tarihidir söz konusu olan; zaten bu süreç, bütünü içinde Yunan dininin de özgül niteliğidir. Boiotia'da tanrı Ptoos'la birleşerek, Apollon Ptoos oldu; ama MÖ IV. yüzyıla doğru, Ptoos onun oğlu veya torunu haline geldi. Thebai'de İsmenios'un yerini aldı. Ama en meşhur örnek, kutsal mekânın eski efendisi olan Python'u öldürdükten sonra Delphoi'ye yerleşmesidir. Bu mitolojik başarı hatırı sayılır bir önem kazandı ve bu önem yalnızca Apollon'la da sınırlı kalmadı. Hem "yerliliğin" hem de yer güçlerinin başlangıçtaki egemenliğinin simgesi olan ejderhaya karşı bir şampiyon-tanrının kazandığı zafer en yaygın mitlerden biridir (§ 45). Apollon örneğindeki özgül yön, bir yandan bu cinayetin kefaretini ödeyerek tam anlamıyla arınma tanrısı haline gelmesi, diğer yandan da Delphoi'ye yerleşmesidir. Zaten tanrı bütün Helen dünyasına yayılan ününü, Apollon Pythien olarak yapmıştır. Bu süreç MÖ VIII. yüzyıla gelindiğinde tamamlanmıştı.[22]

Apollon'un "kökeni" ise, Avrasya'nın kuzey bölgelerinde veya Anadolu'da aranmıştır. Birinci varsayım, özellikle tanrının Yunanların "Boreas'ın ötesinde," yani Kuzey Rüzgârı'nın ötesinde bir ülkenin sakinleri olarak kabul ettikleri Hyperboreoi halkıyla olan ilişkilerine dayanır. Delphoi mitine göre[23] Zeus, Apol-

---

[20] Krş. *Apollon'a Homeros Övgüsü*, 300 vd; Apollodoros, *Bibl.*, I, 4, 1 vd.

[21] Dünyaya getireceği çocuğu, Asklepios'u ise kurtardı. Bu çocuk meşhur bir hekim oldu; bu alandaki yeteneği Artemis'in ricasıyla Hippolytos'u diriltmesinden belliydi. Bu mucize Zeus'un koyduğu yasalara karşıydı ve tanrıların kralı yıldırımını Asklepios'un tepesine indirdi. Apollon da o yıldırımı imal eden Kyklop'ları öldürerek intikam aldı. Kendi kabilesine (Kyklop'lar da Leto gibi Titandı) karşı işlediği bu suç nedeniyle, Apollon bir yıl süreyle ölümlüler arasına sürgün edildi; Admetos'un yanında köle olarak çalıştı.

[22] Krş. Willamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, II, 34; Marie Delcourt, *L'oracle de Delphes*, s. 215 vd.

[23] Bu mite en eski gönderme Alkaios'un bir şiirinde bulunur (y. MÖ 600); daha geç dönemden bir hatip, Himerius (MS 4. yüzyıl) bu şiiri özetlemiştir.

lon'un Delphoi'ye yerleşmesine ve Helenlere yasaları getirmesine karar vermişti. Ama genç tanrı kuğuların çektiği bir arabayla Hyberboreoi ülkesine kadar uçup, tam bir yıl orada kaldı. Bununla birlikte Delphoi'liler şarkılar ve danslarla hiç durmadan onu çağırdıkları için, tanrı geri döndü. O zamandan beri kışın üç ayını Hyberboreoi halkı arasında geçiriyor ve yaz başında geri dönüyordu. O yokken, Delphoi'de kehanetlerin efendisi olarak Dionysos hüküm sürüyordu.

Pindaros'a göre, "Hyperboreoi ülkesine giden harika yolu ne karadan ne de denizden kimse bulamaz."[24] Başka bir deyişle bu ülke ve sakinleri mit coğrafyasına aittir. Hastalıklara ve yaşlanmaya karşı bağışıklı, kutsal bir ırktır bu. Yine Pindaros, Hyperboreoi'lilerin bin yıl yaşayabildiklerini belirtir;[25] ne çalışmayı ne savaşmayı bilirler ve bütün zamanlarını dans ederek, lir ve flüt çalarak geçirirler. Bakkhylides, Apollon'un Kressus'la kızlarını, "dindarlıklarını" ödüllendirmek için Hyperboreoi ülkesine taşıdığını anlatır (III, s. 58). Demek ki, kahramanların ruhlarının gittiği Kutlular Adasına benzeyen, cennet türü bir yer söz konusudur.

Herodotos,[26] Apollon'un Hyperboreoi halkından aldığı sunulara ilişkin Delos'luların verdiği bilgileri nakleder: Samanlara sarılmış bazı nesneler komşu ülke sakinlerine veriliyor, onlar bu eşyaları en yakın ülkeye taşıyor ve sungular böyle elden ele geçerek Delos'a kadar geliyordu. Tam bir Akdeniz ağacı olan zeytin ağacının anayurdu olarak da Hyperboreoi ülkesini gösteren bu anlatıda, olası bir tarihsel anının izini aramak boşuna olur.

Yine de Apollon'la ilişkili mucize anlatıları içinde –Trakya'dan İskitler ve Issedonlar ülkesine kadar uzanan– kuzey bölgelerinin önemli bir yeri vardır. Apollon'un efsanevi müritlerinden bazıları (Abaris, Aristaios) "Hyberboreoi"ydi ve Orpheus hep Trakya'yla ilişkilendirilmişti. Ama bir yandan giderek ulaşılıp keşfedilirken, diğer yandan mitolojik çekiciliğini koruyan bir Septentrion (Kuzey) söz konusudur. Mitolojik yaratıcılığı asıl uyaran ve besleyen bu imgesel Kuzey olmuştur.

Apollon'un Asya kökenli olduğu görüşünü desteklemek için, en büyük tapım yerlerinin Asya'da bulunması kanıt gösterilir: Lykia'da Patara, Karya'da Didyma, İyonya'da Klaros vb. Başka birçok Olympos tanrısı gibi, o da Yunanistan anakarasındaki kutsal yerlerine sonradan gelmiş izlenimi vermektedir. Ayrıca bir Anadolu köyünün yakınında keşfedilen bir Hitit yazıtında, *Apulunas,* "kapıların

---

[24] X. *Pythian*, 29 vd.

[25] Fragman 272, yay. Bowra.

[26] IV, 32-35.

tanrısı" ismi okunabilmiştir; Nilsson'un hatırlattığı gibi, klasik Yunanistan'ın Apollon'u da aynı unvana sahipti.[27]

Ama bir tanrının "doğuşu," ancak ona inananların dinsel dehalarını daha iyi kavramamızı sağladığı oranda ilginçtir. Tıpkı Yunan halkı gibi, tanrıları da görkemli bir sentezin ürünüdür. Bu uzun karşılaşma, sembiyoz, birleşme ve sentez süreci sayesindedir ki, Yunan tanrı biçimleri bütün sanal niteliklerini açığa vurmayı başarmıştır.

90. Kehanetler ve Arınma— Apollon doğar doğmaz haykırır: "Lirimi ve yayımı getirsinler; insanlara Zeus'un bükülmez iradesini duyuracağım" (*Homeros Övgüsü*, 132*). Aiskhylos'un *Eumenides*'inde, Erinys'lere "Zeus'un emri olmadan hiçbir erkek, kadın veya site hakkında kehanette bulunmadığı" konusunda güvence verir (dize 616-619). "Olymposluların babası"na gösterilen bu saygı, Apollon'un düzen ve yasa düşünceleriyle ilişkisini açıklar. Klasik çağda tam anlamıyla dinin yasal yönünü temsil eder. Platon ona "milli yorumcu" adını verir (*patrios exēgētēs*; *Republica*, IV, 427b). Öğütlerini Delphoi'de kâhinler, Atina ve Sparta'da da *exēgētai* (yorumcuları) aracılığıyla aktarır; bunlar, tapınaklardaki tören usulleri ve özellikle de cinayetlerin gerektirdiği arınmalarla ilgili tanrının aldığı önlemleri aktarır ve açıklarlar; çünkü Apollon tam anlamıyla kötülüğü uzaklaştıran (*apotropaios*) ve arındıran (*katharsios*) bir tanrı haline gelmişse, bunun nedeni kendisinin de Python cinayetinden sonra arınmak zorunda kalmasıdır. Her cinayet suçu lanetli bir kirlenme, neredeyse fiziksel bir nitelik alan bir doğa gücü, *miasma* yaratıyor ve bu ürkütücü âfet koca toplulukların bütününü tehdit edebiliyordu. Apollon, cinayetlere ilişkin arkaik törelerin daha insani bir hale getirilmesine önemli katkılarda bulunmuştur.[28] Orestes'i annesini öldürme suçundan aklatmayı başaran o olmuştur (krş. Aiskhylos, *Eumenides*).

Delphoi Apollon'dan önce de, kehanet yeri olarak bir tarihöncesine sahipti.

---

[27] Krş. Martin Nilsson, *Greek Folk Religion*, s. 79; Guthrie, *The Greeks and Their Gods*, s. 86, dipnot 1.

* Değişik yazarlar tarafından yazılmış, ama geleneğin Homeros'a mal ettiği ve "Homeros ilahileri" diye de çevrilen bu *hymnos*'ları biz, "Homeros Övgüsü" terimiyle karşıladık –çn.

[28] Törelere göre, istemeden bile olsa cinayet işleyen kişi aile tarafından öldürülmeliydi; kurbanın ruhunu yatıştırmanın ve suçun yarattığı kirlenmeyi (*miasma*) uzak tutmanın tek yolu buydu. Drakon yasası, "vendetta" (kan davası) yerine devlet yetkesini geçirir: Suçu kent mahkemesi yargılar ve daha sonra suçluyu kurbanın ailesine teslim eder.

Etimolojisi ne olursa olsun Yunanlar bu ismi *delphys*'e (rahim) bağlıyorlardı.[29] Gizemli oyuk bir ağız, bir *stomios*'tu; bu terim aynı zamanda vajina anlamına da geliyordu. Delphoi'nin *omphalos*'u Helen öncesi çağda da bulgulanmıştı. Göbek deliğinin simgesi olan bu terim, üreme organlarıyla ilişkili bir anlam yüklüydü;[30] ama özellikle bir "dünya merkezi"ydi. Efsaneye göre, Zeus'un dünyanın iki ucuna saldığı iki kartal *omphalos*'un üzerinde karşılaştılar. Eski çağlardan beri kutsallığın ve Yeryüzü Ana'nın güçlerinin tezahür ettiği bu çok saygın kehanet yeri, Apollon'un egemenliğinde yeni bir dinsel yönelişe girdi.

Kehanet sözcülüğünü Pythia* ve danışmaya katılan kâhin üstleniyordu. Başlangıçta yılda bir kez (tanrının doğum gününde) yapılan danışmalar sonra ayda bir kez ve sonunda da Apollon'un bulunmadığı kış ayları dışında birçok kez yapılmaya başlandı. Danışma işleminde hazırlık olarak bir keçi kurban ediliyordu. Kehanet için başvuranlar genellikle sorularını seçenekli bir biçimde yöneltiyorlar, yani şunu mu yoksa bunu mu yapmanın tercih edilmesi gerektiğini soruyorlardı. Pythia beyaz veya siyah bakla çekerek sorulara yanıt veriyordu.[31]

Daha ciddi durumlarda, esin kaynağı Apollon olan Pythia tapınağın yeraltı bölümlerinde kehanet bildiriyordu. "Pythia sayıklamaları"ndan söz edilmiştir, ama histerik kendinden geçmelere veya Dionysosçu türde "ruh işgalleri"ne işaret eden hiçbir bulgu yoktur. Platon, Pythia'nın "sayıklama"sını (*maneisa*) Musalar'dan kaynaklanan şiirsel esine ve Aphrodite'in aşk taşkınlığına benzetir. Plutarkhos'a göre: "Tanrı, Pythia'nın içine geleceği aydınlatan ışığı ve görüleri yerleştirmekle yetinir; coşkunun kaynağı budur."[32] Figürlü anıtlarda, Pythia sakin, dingin, dikkati yoğunlaşmış bir halde gösterilir; tıpkı esin kaynağını oluşturan tanrı gibidir.

Pythia bu "kendinden geçme haline" hangi yollardan ulaşıyordu? Bu bir sır olarak kalmıştır. Delphoi'nin köylü kadınları arasından seçilen Pythia, belirlenmiş bir tarihte kehanette bulunuyordu. Çiğnediği defne yaprakları, defne tütsüleri, içtiği Kassotis kaynağı suyunun hiçbir sarhoş edici özelliği yoktur ve kendinden geçmesi bunlarla açıklanamaz. Anlatıya göre, kehanet sacayağı doğaüstü güç-

---

[29] Yer'in doğurduğu dişi yılan *Delphynei*, yerini erkek yılan Python'a bıraktı.

[30] Bu konu, Delcourt tarafından tartışılmıştır; *a.g.y.*, s. 145 vd.

* Delphoi tapınağı başrahibesi, kehanet sözcüsü –çn.

[31] Görünürde bu kadar basit olan antik kâhinliğin ulu bir örneği vardı: Zeus dizine konan yazgılar arasından seçim yapıyor ve canının istediği yazgıyı veriyordu.

[32] Plutarkhos, *Pythia*, VII, 397 c; krş. *Oracles*, XL, s. 432 D; Delcourt, s. 227.

leri bulunan buhurların çıktığı bir uçurumun (*chasma*) üstündeydi. Bununla birlikte yapılan kazılarda ne yerde bir çatlak, ne Pythia'nın içine indiği mağara bulundu (gerçi bunların yer sarsıntıları sonucunda yok oldukları da kabul edilebilir). O zaman biraz kestirme bir sonuca varılarak, bütün bunların –buhurlar çıkan *chasma*, Pythia'nın yeraltı yoluna (*adyton*) inişi– daha geç tarihli bir mitolojik imge olduğu kanısına varıldı.[33] Oysa ki *adyton* gerçekten vardı ve Marie Delcourt'un gösterdiği gibi (s. 227 vd), Delphoi'nin eskiliği ve yer güçleriyle ilişkili yapısı yeraltı bölgelerine ritüel bir "inişi" gerektiriyordu. Kendinden geçme haline yol açacak hiçbir "doğal neden" bulunamadığına göre, Pythia'nın kendine telkin yaptığı veya kâhinin ona dışarıdan telkinde bulunduğu varsayıldı. Ama sonuçta bu konu hakkında bir şey bilmiyoruz.

91. "Görü"den Bilgiye— Kimi zaman tanrıdan gelen "esinlenme"nin (yani ruh işgalinin) sonucu olsa da, Apolloncu "esrime," Dionysosçu *enthousiasmos*'ta gerçekleştirilen ruh birliğini gerektirmiyordu (krş. § 124). Esinlenmiş ya da ruhları Apollon tarafından ele geçirilmiş esrimeciler, özellikle arındırma ve kehanet güçleriyle tanınmışlardı. (Buna karşılık, Dionysos *mysteria*'larında erginlenenler, Bakkha'lar asla herhangi bir kehanet gücü sergilemezler). Apollon'un gerçek müminleri olarak ün yapan bazı yarı-mitolojik kişiliklerin "şaman benzeri" niteliklerine dikkat çekilmiştir. Apollon rahibi, Hyperboreoi'li Abaris, kehanet ve büyü güçlerine sahipti (örneğin iki yerde birden görünme). Herodotos (IV, 36), onun "elindeki okla hiçbir şey yemeden dünyayı dolaştığı"nın söylendiğini yazdı, ama Herakleites'ten itibaren (frag. 51 c), Abaris'in bir okun üzerinde uçtuğu söyleniyordu. İskitlerin mitolojisinde ve dininde de belli bir rol oynayan oka, Sibirya şaman törenlerinde de rastlanır;[34] diğer yandan ok Apollon'un gerçek silahıdır. Prokonnesos'lu [Marmara Adası] Aristaios, Klazomenai'li [Urla] Hermotimus, Giritli Epimenides, Pythagoras gibi başka mucizevi kişiliklerle ilgili olarak da, benzer efsaneler –ölümle karıştırılmaya açık, esrik kendinden geçme halleri, aynı anda iki yerde görünme, başka suretlere bürünme, yeraltına iniş vb– dolaşmaktadır. Apollon'un ünlü kâhini Orpheus'a gelince, onun mitolojisi şamancıl başarılarla dolup taşıyordu (krş. cilt II).

Yunanların Homeros'tan itibaren tanıdıkları biçimiyle Apollon, kuşkusuz esrimecilerin koruyucu tanrısı olmanın çok ötesine geçmişti. Bununla birlikte şu iki

---

[33] Uçuruma ilişkin ilk tanıklıklar MÖ 1. yüzyıla aittir.

[34] Referanslar için bkz. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, s. 44, dipnot 42-43.

vasıf arasında oldukça anlamlı bir süreklilik bulunabilir: "Şaman vasıfları" ve Apolloncu vasıflar. Şamanların gizli şeyleri keşfetme ve geleceği bilme yetenekleri olduğuna inanılır; tam Apollon'un bahşettiği türden yetenekler olan görüler, bu tanrıya inananları aynı vasıflarla donatır. Tıpkı Sibirya'daki bazı şaman geleneklerinde olduğu gibi, Apollon tarafından bağışlanan "görüler" de zekâyı uyarır ve meditasyona eğilim gösterir; son tahlilde bu görüler insanı "bilgeliğe" götürür. Walter Otto, gizli bilgilerin "her zaman ruh coşkunluğuyla birlikte" edinildiğine dikkat çekiyordu[35] ve bu durum, özellikle şamancıl esrime için geçerlidir. Bu da her iki gelenekte müzik ve şiirin temel önemini açıklar. Şamanlar kendinden geçme haline şarkı söyleyip davul çalarak hazırlanır; Orta Asya ve Polinezya'da bilinen en eski destansı şiirler, esrime yolculuklarına çıkan şamanların maceralarını örnek almıştır. Apollon'un en önemli simgesi liridir; lir çalarak tanrıları, vahşi hayvanları ve hatta taşları büyüler.[36]

Apollon'un ikinci simgesi olan yay da şamanist esinli katkı dağarcığının parçasıdır, ama onun ritüel içinde kullanımı Şamanizmin sınırlarını aşmaktadır; yay simgeselliği ise bütün dünyada yaygındır. Apollon, "uzaktan oklayan"dır, bununla birlikte aynı sıfat Rāma, Budha ve başka kahramanlarla mucizevi kişilikler için de kullanılmıştır. Ama Yunan dehası, şaman tekniklerini ve simgeselliğini dönüştürdüğü gibi, bu arkaik izleğe de parlak bir biçimde yeni bir değer kazandırmıştır. Apollon sayesinde, yay ve okçuluk simgeselliği başka tinsel durumları ortaya çıkarmaktadır: Mesafeye egemenlik ve dolayısıyla "an"dan, somutun akışkan olmayışından kopuş; her türlü zihinsel yoğunlaşma çabasını beraberinde getiren sükûnet ve dinginlik. Kısacası, Apollon yeni bir teofani, dünya ve insan varoluşu hakkında tamamen Yunanlara özgü ve yinelenemez bir dinsel bilgiyi temsil eder.

Herakleitos "uyumun, yay ve lir arasında olduğu gibi, zıtlar arasında bir gerilimin sonucu olduğu"nu söylüyordu (frag. 51). Apollon'da zıtlar özümsenmiş ve daha geniş, daha karmaşık, yeni bir görünüm altında bütünleştirilmiştir. Onun Dionysos'la uzlaştırılması da, Python cinayetinden sonra arındırmaların koruyucusu konumuna yükselten aynı bütünleştirme sürecinin içinde yer alır. Apollon insanlara, kehanet "görü"sünden düşünceye giden yolu gösterir. Her türlü içrek bilgide bulunan şeytani unsur kovulmuştur. Apollon'dan alınacak gerçek ders, Delphoi'nin meşhur deyişinde ifade edilmiştir: "Kendini, tanı!" Zekâ, bilim, bilgelik, en başta Apollon olmak üzere, tanrılar tarafından verilen tanrısal örnekler

---

[35] W. Otto, *The Homeric Gods*, s. 72.

[36] Euripides, *Alkestis*, 579 vd; Rodos'lu Apollonios, I, 740.

olarak kabul edilir. Apolloncu dinginlik Yunan insanı için tinsel mükemmelliğin ve buradan hareketle aklın simgesi haline gelir. Ama aklın keşfinin, hem uzun bir çatışmalar ve bunları izleyen uzlaşmalar dizisini sona erdirip, hem de esrime ve kehanet tekniklerindeki ustalığı en mükemmel noktaya vardırması anlamlıdır.

92. Hermes, "İnsanın Yoldaşı"— Zeus ile bir nympha olan Maia'nın oğlu Hermes, tanrılar içinde en az Olymposlu olandır. Homeros öncesi çağın tanrılarına özgü bazı niteliklerini hâlâ korumaktadır: Hâlâ fallus simgesini de içeren bir görüntü içinde tasvir edilmektedir; çift kanatlı, üzerine iki yılan sarılmış zeytin dalından bir "sihirli âsası" ve kendisini görünmez yapan bir başlığı vardır; Kirke'nin büyüsüne karşı bağışıklık kazanabilsin diye Odysseus'a *moly* adındaki sihirli otu gösterir.[37] Üstelik Hermes insanların arasına karışmayı da sever. Zeus şöyle demişti: "En çok sen seversin yoldaşlık etmeyi bir insana."[38] Ama insanlarla ilişkilerinde hem tanrı, hem Düzenbaz hem de usta bir zanaatkâr olarak davranır. O tam bir varlık bağışlayıcıdır:[39] Her türlü talihin Hermes'in bir bağışı olduğu söylenir. Ama diğer yandan o, her türlü hileli işin ve dolabın somutlaşmış halidir. Doğar doğmaz kardeşi Apollon'un sürülerini çalar; bu nedenle hırsızların yoldaşı ve koruyucusu olmuştur. Euripides onu "işlerini gece görenlerin tanrısı" diye anar.[40]

Ama bir yandan gece çıkılan hırsızlıkları ve çapkınlık maceralarını kollarken, diğer yandan da sürülerin ve yollarda geciken yolcuların da koruyucusudur. Pausanias, "sürülere ve onların büyümesine bu kadar ilgi duyan bir tanrı daha yoktur" diye yazar (2, 3, 4). O yolların tanrısıdır ve adını yolların kenarlarında bulunan taş kümelerinin birinden (*hermaion*) almıştır: Her geçen, yığına bir taş atardı.[41] Büyük olasılıkla Hermes başlangıçta göçebe çobanların koruyucu tanrılarından biri, hatta belki de Hayvanların Efendisi'ydi. Ama Yunanlar, Hermes'in arkaik vasıflarını ve başarılarını daha derin bir anlam yükleyerek yorumladılar. Yolların yönetimi Hermes'teydi, çünkü o hızlı yürüyor ("altın sandaletleri" vardır) ve yolu bildiği için geceleri kaybolmuyordu. Bu nedenle hem sürülerin kılavuzu ve koruyucusu hem de hırsızların hâmisidir. Yine aynı nedenle tanrıların da

[37] *Odysseia*, 10, 302-306.

[38] *İlyada*, 24, 334 vd.

[39] Odysseia, 8, 335.

[40] *Rhesus*, 216 vd.

[41] Bu âdete hâlâ birçok halkta, daima yolculukla ilişkili olarak rastlanmaktadır.

ulağı olmuştur.

Aynı vasıflar Hermes'i muhtemelen bir psikopomp[*] da yapmıştır: Öteki dünyada ölülere o rehberlik eder, çünkü yolu bilir ve karanlıklar içinde yönünü bulabilir. Ama ölenler kendilerini Hermes'in yakaladığını söyleseler de, o bir ölüler tanrısı değildir. Başına hiçbir iş gelmeden her üç kozmik düzeyde de dolaşabilir. Ruhları yeraltına götürür, ama onları yeryüzüne geri getiren de odur: Persephone, Euridice veya Aiskhylos'un *Persler*'inde Büyük Kral'ın ruhu (629) bu geri dönüş yolculuğunu Hermes'le birlikte yaparlar. Hermes'in ölülerin ruhlarıyla ilişkileri onun "tinsel" yetenekleriyle de açıklanır; çünkü kurnazlığı ve pratik zekâsı, buluşçuluğu (ateşi o bulmuştur), görünmez olabilme ve istediği her yere göz açıp kapayıncaya kadar gidebilme gücü bilgelik vasfının, özellikle de gizli ilimler ustalığının habercileridir; bu özellikler ileride, Helenistik çağda Hermes'e özgü nitelikler haline gelecektir. Karanlıklarda yön bulabilen, ölülerin ruhlarına rehberlik eden ve hem görünür hem görünmez olup, şimşek hızıyla dolaşabilen bu tanrı, son tahlilde aklın bir halini yansıtmaktadır: Bunda yalnızca zekâ ve hile değil, irfan ve büyü de yer almaktadır.

W. Otto, Hermes'in yeteneklerini parlak bir biçimde çözümledikten sonra, "onun dünyasının bir kahramanlık dünyası olmadığı"nı kabul eder ve "onun dünyası soylu değildir ... ama bayağı ve tiksinti verici olmaktan da uzaktır" sonucuna varır.[42] Bu doğru, ama yetersiz bir tanımlamadır; çünkü daha klasik çağda Hermes figürünün ayırt edici niteliğini, insanlar dünyasıyla ilişkileri oluşturur. Bu dünya tanımı gereği "açık"tır; sürekli yapılmakta, yani sürekli düzeltilmekte ve aşılmaktadır. Onun ilk vasıfları –hile ve buluşçuluk, karanlıklar üzerinde egemenlik, insanların işlerine ilgi, ölülere rehberlik– sürekli yeniden yorumlanarak, sonunda Hermes'i durmadan karmaşıklaşan ve hem uygarlaştırıcı kahraman, hem ilimin koruyucusu hem de gizli bilgilerin örnek alınacak imgesi olan bir figür haline getirecektir.

Hermes, "klasik" dinin krizinden sonra da dinsel niteliğini yitirmeyen ve Hıristiyanlığın zaferi sırasında yok olmayan az sayıda Olympos tanrısından biridir. Helenistik çağda Thot ve Mercurius'la özdeşleştirilir ve yeniden itibar kazanır; simya ve Hermesçilik aracılığıyla XVII. yüzyıla kadar Hermes Trismegistos (Üç kez Büyük) olarak yaşayacaktır. Yunan filozofları Hermes'i düşüncenin kişileşti-

[*] Psikopomp (Grk. *psukhopompos*): Ruhu ölüler âlemine götüren rehber; yaşayan bir kişinin ruhunun manevi rehberi –yn.

[42] Otto, *The Homeric Gods*, s. 122 vd.

rilmesi, *logios* olarak görürler. O, bütün bilgilere ve öncelikle de gizli *gnosis*'e sahip tanrı olarak kabul edilir; bu durum da onu "bütün büyücülerin önderi," karanlığın güçlerini yenen tanrı yapacaktır, çünkü "o her şeyi bilir ve her şeyi yapabilir."[43] *Odysseia*'nın sihirli ot *moly* bölümü, gerek Yunanlar gerekse Hıristiyan yazarlar tarafından bir alegori olarak sürekli kullanılacaktır. Odysseus'u, Kirke'nin domuza dönüştürdüğü yoldaşlarının başına gelenlerden kurtaran bu bitki, içgüdüye karşı çıkan akıl veya ruhu arındıran eğitim olarak görülecektir. Ve filozoflar tarafından Logos'la özdeşleştirilen Hermes, Kilise Babaları tarafından İsa'ya benzetilecek, daha sonra Rönesans çağının simyacıları ise Hermes için sayısız benzeştirme ve özdeşleştirme yaratacaklardır (bkz. cilt III).

93. Tanrıçalar I: Hera, Artemis— Hera ayrıcalıklı konumunu büyük ölçüde, onun Zeus'un eşi olmasını öne çıkaran Homeros'a borçludur. Başlangıçta Hera Argos'un tanrıçasıydı; tapımı oradan bütün Yunanistan'a yayıldı. Willamowitz adını, *heros*'un {kahraman} dişil biçimi olarak açıklar ve anlamının *despoina*, "Kutsal Kadın" olduğunu söyler.[44] Akhaların tanrıçayı mı, yoksa yalnızca adını mı beraberlerinde getirdiklerine karar vermek güçtür. Büyük olasılıkla Argos'un Kutsal Kadını'nın gücünden ve görkeminden çok etkilenmişler ve onu kendi en büyük tanrılarının eşi yapmışlardı.[45] Belki de bu nedenle Hera evlilik kurumunun simgesi ve koruyucusu oldu. Zeus'un sayısız sadakatsizliği onun kıskançlığını kışkırttı ve şairlerle mit yazıcılar tarafından uzun uzun anlatılan kavgalara yol açtı. Zeus Hera'ya karşı, hiçbir Akha şefinin eşine karşı davranmaya cesaret edemeyeceği bir biçimde davranır: Onu değnekle döver, hatta bir keresinde ayaklarına koca bir ağırlık bağlayarak asar; bu işkence daha sonra kölelere uygulanacaktır.[46]

Hesiodos'a göre,[47] Hera Zeus'a üç çocuk verdi: Hebe, Ares ve Eileithya; ayrıca tek başına da Hephaistos'u doğurdu.[48] Kendi kendine doğurma, kendi başına ha-

---

[43] Bkz. Hugo Rahner tarafından sayılan kaynaklar, *Greek Myths and Christian Mystery*, s. 191-192. Krş. cilt II.

[44] Willamowitz, *Glaube*, I, 237.

[45] Rose, *Handbook*, s. 52; Guthrie, s. 72.

[46] *Ilyada*, I, 567, 587; XV, 18 vd. Krş. Plautus, *Asinaria*, 303-304; Rose, *a.g.y.*, s. 106 ve dipnot 15. Bu tür sahnelerde tarihsel gerçeklerin anıları okunabildiğinde, oldukça eski, Akhaların yarımadaya gelmelerinden öncesine ait bir dönemin söz konusu olduğuna kuşku yoktur. Anlamlı olan, bu tür kavgaların Homeros ve dinleyicilerini eğlendirebilmesidir.

[47] *Theogonia*, 923-924.

[48] *A.g.y.*, 926.

mile kalabilme yeteneği tanrıçaların bu en Olymposlu olanının bile, Akdenizliliğe ve Asyaniklliğe özgü niteliğini hâlâ koruduğunu göstermektedir. Hera'nın her yıl, Kanathos kaynağında yıkanarak yeniden bakireliğine kavuştuğunu ileri süren anlatının ilk anlamını saptamak zordur.[49] Ataerkil bir evlilik anlayışıyla uyumlu bir simge mi söz konusudur? (Çünkü ataerkil türde toplumlarda bekarete büyük değer verildiği biliniyor.) Ne olursa olsun, Yunanlar Argos tanrıçasında köklü değişiklikler yapmıştır. Bununla birlikte özgün niteliklerinden bazıları hâlâ ayırt edilebilmektedir. Egeli ve Asyanik tanrıçaların çoğu gibi, Hera da yalnızca evlilik tanrıçası değil, aynı zamanda evrensel bereket tanrıçasıydı. Bazı bilginler Hera-Ana Tanrıça varsayımını reddetse de, birçok sitede (Plataia, Euboia, Atina, Samos vb) Zeus'la bir *hieros gamos*'tan söz edilmesi olgusunu başka türlü açıklamak güçtür. Dölleyici bir fırtına tanrısıyla Yeryüzü Ana'nın birleşmesinin tipik imgesi söz konusudur. Ayrıca Hera'ya Argos'ta "çok öküzü olan," "boyunduruk tanrıçası" diye de tapılırdı. (Homeros onu *İlyada*'da "inek gözlü" diye betimler.) Son olarak, Hera ürkütücü canavarların, örneğin Lernalı Hydra'nın annesi olarak kabul edilirdi. Ama canavar doğurmak yer tanrıçalarının özelliklerindendir. Nitekim daha önce gördüğümüz gibi (§ 83), Hesiodos'a göre Typhon'un annesi Gaia (Yer) idi. Ama yerle, toprakla ilişkili bütün bu vasıflar ve güçler yavaş yavaş unutuldu ve Homeros'tan itibaren Hera'nın aldığı biçim sonuna dek sürdü: Tam bir evlilik tanrıçası.

Lydia'daki bir yazıtta "Artimis" biçiminde bulgulanan Artemis'in ismi, onun doğulu kökenini belirtir. Bu tanrıçanın arkaik niteliği ortadadır: O öncelikle tam bir Yabani Hayvanlar Tanrıçası'dır;[50] yani hem bir av tutkunudur hem de yabani hayvanların koruyucusudur. Homeros ona Agrotera, "Yabani Hayvanların Kadını" ve Aiskhylos ise (frag. 342) "Vahşi Dağların Kutsal Kadını" der. Özellikle gece avlanmayı sever. Aslan ve ayı onun gözdeleri ve armasında yer alan hayvanlardır; bu da Asyanik önörnekleri hatırlatır. Homeros, Artemis'in Skamandrios'a her türlü av hayvanını vurmayı nasıl öğrettiğini anlatır.[51] Ama karnında yavrularını taşıyan bir dişi tavşan iki kartal tarafından parçalanıp yenince, tanrıça çok öfkelenir.[52]

---

[49] Pausanias, II, 36, 2; Argos'taki gizli Hera kültlerine de değinir ve bu durum Rose'a sıradışı görünür, s. 128, dipnot 11. Ama bkz. Jeanmaire, *Dionysos*, s. 208 vd.

[50] *İlyada*'da böyle nitelenir: *potnia theron*, XXI, 470 vd.

[51] *İlyada*, V, 50-54.

[52] Aiskhylos, *Agamemnon*, 133 vd.

Artemis tam bir bakire tanrıçadır, bu da başlangıçta annelik boyunduruğundan özgür bir tanrıça olarak anlaşılabilirdi. Ama Yunanlar onun kalıcı bakireliğini aşka karşı ilgisizlik olarak yorumlamışlardır. *Aphrodite'ye Homeros Övgüsü* (I, 17) tanrıçanın güçsüzlüğünü kabullenir. Euripides'in *Hippolytos* adlı tragedyasında (1301), bizzat Artemis Aphrodite'ye duyduğu kini açıkça ifade eder.

Oysa Artemis bir ana tanrıçanın birçok özelliğini gösterir. En eski tapım yeri olan Arkadia'da, Demeter ve Persephone ile birleştirilmişti. Herodotos (II, 156), Aiskhylos'un Artemis'i Demeter'in kızı olarak gördüğünü, yani Persephone ile özdeşleştirdiğini kesin bir dille açıklar. Bazı Yunan yazarlar Artemis'e Girit'te Britomartis dendiğini belirtirler,[53] bu da onun Minos tanrıçasıyla ilişkilerini gösterir. Artemis'in diğer dillerdeki adları arasında Frigya'da Kybele'yi ve Kapadokya'da da Ma'yı saymak gerekebilir. Ne zaman ve hangi bölgede Artemis diye anılmaya başlandığı bilinmemektedir. Efes'te analık işlevi heykellerde o kadar grotesk bir tarzda tasvir ediliyordu ki, onu bir Yunan tanrıçası olarak kabul etmekte duraksanmaktadır. Kadınlar Artemis'e Locheia, doğum tanrıçası diye taparlardı. O aynı zamanda *kurotrophos*, "iyi kadın"dı ve gençlerin eğiticisiydi. Tarihsel çağda bulgulanan bazı Artemis ritüellerinde, MÖ II. binyılın Ege toplumlarının kadın erginleme törenlerinin mirası seçilebilir. Alpheios Artemis'i onuruna yapılan dans ve Peloponnesos'un her yerinde tanrıça için yapılan danslarda orji türü bir nitelik vardı. Bir özdeyiş "Artemis'in dans etmediği yer var mı?" diyordu. Başka bir deyişle, Artemis için dans edilmeyen bir yer var mıdır?[54]

Tanrıçanın çok çeşitli ve kimi zaman çelişkili çehrelerinin gerisinde, Yunan dinsel dehası tarafından yeni değerler yüklenmiş ve geniş bir yapı içine katılmış arkaik tanrısal biçimlerin çoğulluğu keşfedilmektedir. Akdeniz tarihöncesine ait, Dağların Kutsal Kadını ve Yabani Hayvanlar Tanrıçası, Ana Tanrıçaların vasıf ve güçlerini oldukça erken bir dönemde özümsemiş, ama en eski ve özgül niteliklerini de yitirmemiştir: Hem avcıların, hem yabani hayvanların hem de genç kızların koruyucusu. Homeros'la birlikte profili belirginleşmeye başlar: Artemis, aşkı ve evliliği değil, bereketi ve analığı bilen yabani hayatı yönetir. Özellikle çelişkili izleklerin (örneğin bekaret-annelik) bir arada varoluşuyla kendini belli eden aykırı niteliğini hep korumuştur. Yunan şairlerin, mit yazıcılarının ve teologların yaratıcı imgelemi, zıtların bu şekilde bir arada varoluşunun tanrısallığın gizemlerinden birini çağrıştırabileceğini keşfetmiştir.

---

[53] Krş. Rose'da belirtilen kaynaklar, *Handbook*, s. 131, dipnot 59.

[54] H. Jeanmaire, *Dionysos*, s. 212 vd.

94. Tanrıçalar II: Athena, Aphrodite— Hera'dan sonraki en önemli Yunan tanrıçası hiç kuşkusuz Athena'dır. İsmi Yunanca ile açıklanamamıştır. Kökenine gelince, bilginlerin çoğu tarafından kabul gören Nilsson'un varsayımı oldukça inandırıcı görünmektedir: Athena herhalde, Miken prenslerinin müstahkem saraylarının koruyucusu bir Sarayın Kutsal Kadını'ydı; kadın ya da erkek meslekleriyle ilişkili bir ev tanrıçası olmakla birlikte, bir savaş ve yağma döneminde kalede bulunması, ona savaşçı bir tanrıçanın vasıflarını ve güçlerini kazandırmıştı. Zeus'un başından zırhını giymiş, mızrağını sallayarak ve savaş narası atarak çıkmıştı. Unvanlarının çoğu bu savaşçı niteliği duyurur: Promakhos (Şampiyon), Sthenias (Güçlü), Areia (Savaşçı) vb.

Bununla birlikte *İlyada*'daki birçok bölümün de gösterdiği gibi, Athena Ares'in azılı düşmanıdır ve zaten onu XXI. bölümün meşhur tanrılar savaşında ezer (390 vd).[55] Gerçek bir kahraman örneği olan Herakles'e ise, tam tersine hayrandır. Herakles'e insanüstü sınavlarında yardım ve sonunda göğe çıkarken rehberlik eder.[56] Athena Tydeus'a da hayrandı ve hatta onu ölümsüzleştirmek istiyordu; ama ağır yaralı kahramanın düşmanının kafatasını kırıp beynini yediğini görünce, iğrenen tanrıça oradan uzaklaştı.[57] Agamemnon'un hakaretlerine kılıcını kınından sıyırıp yanıt vermeye hazırlanan Akhilleus'u da, varlığıyla durduran Athena'ydı.

Silahlı çatışmaları yücelten bir izleyici topluluğu için üretilmiş bir destanda bile, Athena bir savaş tanrıçasından farklı bir görünümde ortaya çıkmaktadır; çünkü savaş, kendisi de katılsa, tam bir erkek etkinliğidir. Savaşa katılmasının nedenini ise şöyle açıklar: "Evlilik dışında her konuda gönlüm erliğe eğilimli."[58] *Aphrodite'ye Homeros Övgüsü* (I, 9), aşk tanrıçasının Athena üzerinde iktidarı olmadığını kabul eder. Homeros ve Hesiodos ona Pallas, "Kız" derler ve Atina'da da "Bakire" diye bilinir (Parthenos). Ama o, Artemis'ten farklı türde bir bakire tanrıçadır: Erkeklerden kaçmaz, onları uzağında tutmaz. Athena Odysseus'a dostça bağlanır ve onu korur, güçlü kişiliği ve bilgeliği nedeniyle ona hayranlık duyar: O "çok akıllı" (*polymetis*), akıl bakımından Zeus'la karşılaştırılabilecek tek insan-

---

[55] Gerçi bütün tanrılar, "hak bilmediği" için "deli" dedikleri Ares'ten nefret eder (*İlyada*, V, 761). Zeus bile, "Olympos'ta oturan tanrılar arasında benim en iğrendiğim tanrısın sen, hep hırgür, kavga, savaş işin gücün" der (V, 890).

[56] Pausanias III, 18, 11 vb.

[57] Bakkhylides, frag. 41; Apollodoros, *Bibl.*, III, 6, 8, 3.

[58] Aiskhylos, *Eumenides*, 736.

dır.[59] Hesiodos *Theogonia*'da (896), Athena'yı "gücü ve tedbirli bilgeliği bakımından babasına denk" görür. Olympos tanrıları arasında yalnızca Athena'nın anası yoktur. *Homeros Övgüsü* (I, 9 vd) Zeus'un onu kafasından doğurduğunu kısaca hatırlatır, ama bu mitin tamamını Hesiodos anlatır: Zeus zekâ tanrıçası Metis'i hamile iken yuttu ve Athena babasının kafatasından dışarı çıkarak doğdu.[60] Bu bölüm daha geç dönemde yapılmış bir ek olarak kabul edildi; özgün mitte yalnızca Athena'nın Olympos dağının tepesinde görüldüğünün belirtildiği düşünüldü. Ama Otto haklı olarak yutma izleğinin arkaik, "yabani" niteliğini vurgulamaktadır.[61]

Kökeni ne olursa olsun, Athena'nın mucizevi doğuşu miti onun Zeus'la çok yakın ilişkilerini yansıtır ve doğrular. *Eumenides*'te "ben tamamen Baba'ya çekmişim" diye itiraf eder (736). *Odysseia*'da (XIII, 297), Odysseus'a şöyle der: "Ben de aklım (*metis*) ve düzenlerimle övünürüm tanrılar arasında." Gerçekten de onun en belirgin vasfı *metis*, pratik zekâdır. Athena yalnızca eğirme ve dokuma gibi kadın işlerinin mükemmel koruyucusu olmakla kalmaz, o esas olarak bir "teknisyen," her türlü uzman işçinin esin kaynağı ve eğiticisidir. Demirci saban demirini yapmayı ondan öğrenir ve çömlekçiler ona yakarır: "Bize gel Athena, elini ocağımızın üstünde tut!"[62] Gemi bulan ve savaş arabalarının nasıl kullanılacağını öğreten de, atları evcilleştiren Athena'dır. Poseidon'un hak sahibi olduğu gemicilik alanında ise, Athena aklının karmaşıklığını ve bütünlüğünü ortaya koyar. Önce bir geminin yapımına özgü çeşitli teknik işlemlere müdahale eder. Ama kaptanın gemisini "doğru yürütmesi" için de yardımcı olur.[63]

Teknik buluşçuluğun kutsallığı ve zekâ mitolojisi adı verilebilecek böyle bir örneğe az rastlanır. Diğer tanrılar hayatın, bereketin, ölümün, toplumsal kurumların vb kutsallığının sayısız biçimlerini temsil ederler. Athena ise, zekâ, teknik beceri, pratik buluşçuluğun yanı sıra kendine hâkim olmayı, sınavlarda sükûneti, dünyanın uyumuna, dolayısıyla anlaşılabilirliğine güveni gerektiren bazı meslek ve yeteneklerin "kutsal" niteliğini veya "tanrısal" kökenini ortaya koyar. *Metis* tanrıçasının, filozoflar çağında, tanrısal ilmin ve insanların bilgeliğinin simgesi haline nasıl geldiği anlaşılmaktadır.

---

59 *Ilyada*, II, 169, 407, 636.

60 *Theogonia*, 886 vd; krş. § 84.

61 Krş. *Homeric Gods*, s. 51. Homeros bu mitten bahsetmez (Kronos'un öyküsünü de sessizce geçiştirdiği gibi), ama Athena'yı "güçlü Baba'nın kızı" (*obrimopatrē*) diye adlandırır.

62 Krş. Otto'nun alıntıladığı Homerik yazıt (14-2), s. 58.

63 Krş. M. Detienne, "Le navire d'Athéna."

Aphrodite de, tamamen farklı bir düzlemde yer alsa da, Yunan dehasının yine en az bu kadar parlak bir yaratımıdır. Aphrodite, anlatılarda da ısrarla belirtildiği gibi,[64] kesinlikle doğu kökenli bir tanrıçadır. *İlyada*'da Aphrodite Troyalıları korur. Ayrıca İştar türündeki tanrılarla da benzerlikler gösterir. Bununla birlikte özgül çehresi Ege-Asyanik bağdaştırmacılığının bin yıllık merkezi Kıbrıs'ta şekillenmeye başlar.[65] Homeros'un onu Zeus ile Dione'nin kızı ve Hephaistos'un eşi ilan ettiği *İlyada*'da (V, 365) Helenleştirme süreci oldukça ilerlemiştir.[66] Ama Hesiodos tanrıçanın doğumuyla ilgili daha arkaik bir versiyona sadık kalır: Tanrıça, Uranos'un denize atılan cinsel organlarından çıkan köpüklü tohumlardan (*aphros*) doğmuştur. Daha önce de gördüğümüz gibi (§ 46), büyük bir tanrının hadım edilmesi izleği doğu kökenlidir.

Aphrodite tapımında, Akdenizli unsurların (güvercin) yanı sıra, bazı Asyalı unsurlar da (tapınak köleleri) dikkat çeker. Diğer yandan, *Aphrodite'ye Homeros Övgüsü* (I, 69 vd), onu gerçek bir Yabani Hayvanlar Tanrıçası olarak tanıtır: "Arkasında, onu pohpohlayan bozkurtlar, kızıla çalan sarı postlarıyla aslanlar, ayılar ve geyik yavrusuna doymayan hızlı panterler yürüyordu." Ama bunlara yeni, Aphrodite'ye özgü bir çizgi de eklenir: Tanrıça "onların bağırlarına isteği attı; o zaman hepsi vadilerin kuytu yerlerinde çiftleşmeye gittiler" (çev. Jean Humbert). Aphrodite hayvanların olduğu kadar, insanların ve tanrıların içine de "isteği attı." Hatta "Zeus'u bile yoldan çıkardı; "Zeus'un ölümlü kadınlarla, Hera'dan habersiz bu kadar rahatça birleşmesine yol açan" Aphrodite'ydi.[67] Böylelikle *Homeros Övgüsü*, üç varoluş biçimini, hayvanları, insanları ve tanrıları birleştiren unsuru cinsel itki olarak görmektedir. Diğer yandan *Övgü*, tensel isteklerin engellenemez ve akıldışı niteliğini vurgulayarak, Zeus'un aşk maceralarına da bir gerekçe bulmaktadır (zaten bu maceralar tanrılar, kahramanlar ve insanlar tarafından sonsuz biçimde yinelenecektir). Kısacası cinselliğin *dinsel* açıdan gerekçelendirilmesi söz konusudur; çünkü cinsel aşırılık ve tecavüzlerin bile, Aphrodite tarafından kışkırtıldıkları için, tanrısal bir kökene sahip oldukları kabul edilmektedir.

Aphrodite üç kozmik düzeyde hüküm sürdüğüne göre, hem gök (Asteria, Ura-

---

[64] Herodot, I, 105; Pausanias, I, 14, 7.

[65] *Odysseia*, VIII, 362 vd.

[66] Ancak daha geç bir dönemde savaş tanrısı Ares kocası olacaktır; *Odysseia*'da (VIII, 266-366) Ares yalnızca âşığıdır.

[67] *A.g.y.*, 36, 40.

nia), hem deniz (Anadyomene, "denizden çıkmış"[68]) hem de yer tanrıçasıdır: Adım attığı yerlerde yollar çiçeklenir ve bitkilerin bereketinin "birinci nedeni" odur.[69] Ama Aphrodite hiçbir zaman tam bir bereket tanrıçası haline gelmeyecektir. Onun esinlediği, yücelttiği ve koruduğu fiziksel aşk, tensel birleşmedir. Bu anlamda, Yunanların cinsel dürtünün başlangıç çağındaki kutsal niteliğine, Aphrodite sayesinde yeniden kavuştukları söylenebilir. Aşkın çok geniş tinsel kaynakları başka tanrılar, öncelikle de Eros tarafından yönetilecektir. Ama yazarlar ve plastik sanatçılar esas olarak bu akıldışı ve engellenemez cinselliği işleyeceklerdir; bu öyle bir düzeye varacaktır ki, Helenistik çağda "Aphrodite'nin Baştan Çıkarıcılıkları" edebi klişelere dönüşecektir. Aphrodite etkisindeki bu sanatsal gelişmeyi neredeyse fiziksel aşkın köklü bir biçimde kutsallıktan arındırılması olarak yorumlama eğilimi vardır. Aslında Yunan dehasının başka birçok yaratımında da görülen, taklit edilemez ve anlam zengini bir örtüleme söz konusudur. Hafifmeşrep bir tanrıça görünümü arkasında, dinsel deneyimin en derin kaynaklarından biri gizlenmektedir: Cinselliğin aşkınlık ve *mysteria* olarak ortaya çıkışı. Modern dünyanın kutsallıktan uzaklaşması sürecini çözümlerken, bu tür örtülemenin başka biçimleriyle de karşılaşacağız (bkz. bu eserin III. cildi).

95. Kahramanlar— Pindaros üç varlık kategorisi saptıyordu: tanrılar, kahramanlar, insanlar.[70] Din tarihçisi açısından kahramanlar kategorisi bazı önemli sorunları gündeme getirmektedir: Yunan kahramanların kökeni ve ontolojik yapısı nedir ve tanrılarla insanlar arasındaki diğer aracı türleriyle ne ölçüde karşılaştırılabilirler? Eskilerin inançlarının izini süren E. Rohde, kahramanların "bir yandan yer tanrılarıyla ve diğer yandan ölmüş insanlarla yakından ilintili olduklarını" tahmin ediyordu. "Aslında onlar, yerin içinde oturan, tanrılar gibi ebediyen orada yaşayan ve güç bakımından da tanrılara yaklaşan ölmüş insanların ruhlarından başka bir şey değildir."[71] Tanrılar gibi kahramanlara da kurbanlar sunuluyordu, ama bu iki ritüel kategorisinin isimleri ve usulleri farklıydı (bkz. s. 347). Buna karşılık *Psyche*'den üç yıl sonra yayımlanan *Götternamen* (1896) adlı eserinde, H. Usener kahramanların tanrısal kökenli olduğunu savunuyordu: Tıpkı demonlar

[68] Hem su, hem cinsellik simgesi olan deniz kabukları onun kutsal işaretleri (*hiera*) içinde yer alır.

[69] Aiskhylos, *Danaides* (*Danaos Kızları*), frag. 44.

[70] *Olympia*, 2, 1.

[71] Erwin Rohde, *Psyche* (Fr. çev.), s. 124.

gibi, kahramanlar da "anlık" veya "özel" tanrılardan (*Sondergötter*), yani belirli işlevlerde uzmanlaşmış tanrısal varlıklardan geliyordu.

1921'de L. R. Farnell hâlâ belli bir saygınlığı olan bir orta yol kuramı önerdi. Bu yazara göre, kahramanların hepsinin kökeni aynı değildi; o yedi kategori ayırt ediyordu: tanrısal veya ritüel kökenli kahramanlar; gerçekten yaşamış kişilikler (savaşçılar veya ruhban sınıfından kişiler); şairler veya âlimler tarafından yaratılmış kahramanlar vb. Son olarak, A. Brelich, konuya iyi nüfuz eden *Gli eroi greci* (1958) adlı zengin kitabında, kahramanların "biçimbilimsel yapıları"nı şöyle betimledi: Kahramanlar, ölümlerinde özel bir yönün öne çıktığı; savaş, çatışma, kâhinlik ve tıp, erginleme törenleri ve *mysteria*'larla yakın ilişkileri olan kişiliklerdir; siteler kurarlar ve tapımlarının yurttaşlıkla ilintili bir niteliği vardır; onlar kandaş grupların ataları ve bazı temel insani etkinliklerin "ilkörnek niteliğinde temsilcileri"dir. Ayrıca bazı tuhaf, hatta canavarca özellikler ve insanüstü doğalarını ele veren sıradışı davranışlar kahramanlara özge niteliklerdir.[72]

Özetle ifade edecek olursak, Yunan kahramanların' *sui generis* (insanüstü, ama asla tanrısal olmayan) bir varoluş tarzını paylaştıkları ve bir ön dönemde, daha kesin bir ifadeyle kozmogoniyi ve Zeus'un zaferini izleyen dönemde, etkinlik gösterdikleri söylenebilir (krş. § 83-84). Etkinlikleri insanların ortaya çıkışından sonraya rastlar, ama yapıların henüz tam yerine oturmadığı ve kuralların henüz yeterince yerleşmediği bir "başlangıçlar" dönemi söz konusudur. Onların varoluş biçimleri de "kökenler" çağının tamamlanmamış ve çelişkili niteliğini ortaya koyar.

Kahramanların doğumları ve çocuklukları sıradan değildir. Tanrıların soyundan gelirler, ama kimi zaman "iki babalı" olarak bilinirler (örneğin Herakles, Zeus ve Amphitryon'dan; Theseus ise Poseidon ve Aigeus'tan olmadır), kimi zaman da doğumları kuraldışıdır (Aigisthos, Thyestes'in kızıyla girdiği ensest ilişkinin ürünüdür). Doğduktan kısa bir süre sonra terk edilir (Oidipus, Perseus, Rhesos vb) ve hayvanlar tarafından emzirilirler;[73] gençliklerini uzak ülkelere yaptıkları yolculuklarla geçirip sayısız macerayla (özellikle spor ve savaş alanlarında başarılar) sivrilir ve tanrıçalarla düğün yaparlar (bu düğünlerin en meşhurları arasında Peleus ile Thetis'in, Niobe ile Amphion'un, İason ile Medea'nın düğünleri sayıla-

---

[72] A. Brelich, *Gli eroi greci*, s. 313. Bundan sonraki sayfalar Brelich'in çözümlemelerine çok şey borçludur.

[73] Paris'i bir dişi ayı, Aigisthos'u bir keçi, Hippothous'u bir kısrak emzirir vb; ayrıca bu erginlenme motifi çok yaygındır, krş. § 105.

bilir).

Kahramanlar, arkaik toplumların uygarlaştırıcı kahramanlarının yaratıcılığını andıran özgül bir yaratıcılık biçimiyle sivrilirler. Tıpkı Avustralyalıların mitolojik ataları gibi manzarayı değiştirirler, "yerli" olarak (başka bir deyişle, bazı bölgelerin ilk sakinleri) ve ırkların, halkların veya ailelerin ataları olarak bilinirler (Argos'lular Argos'un, Arkadia'lılar Arkas'ın soyundan gelirler vb). Birçok insanlık kurumunu onlar bulur, yani "kurar," "ortaya çıkarır": Site yasaları ve kent yaşamının kuralları, tekeşlilik, madencilik, şarkı, yazı, taktik vs ve bazı zanaatları ilk onlar uygular. Onlar tam anlamıyla site kurucularıdır ve koloniler kuran tarihsel kişilikler öldükten sonra kahraman olurlar.[74] Ayrıca kahramanlar spor oyunlarını da yerleştirir ve tapımlarının ayırt edici biçimlerinden biri de ıstırap verici yarışmalardır. Bir geleneğe göre, dört büyük Panhelenik oyun Zeus'a adanmadan önceki dönemde kahramanlara adanmıştı. (Örneğin Olympos'taki ıstırap verici tapım Pelops anısına kutlanıyordu). Bu da zafer kazanan meşhur atletlerin kahramanlaştırılmasını açıklar.[75]

Bazı kahramanlar (Akhilleus, Theseus vb), ergenler için düzenlenen erginleme ritüelleriyle bütünleştirilmiştir ve kahramanlık tapımı sık sık yeni reşit olanlarca (*ephebos*) gerçekleştirilir. Theseus destanının birçok bölümü aslında erginleyici sınavlardır: Örneğin denizin dibine yaptığı ritüel dalış öteki dünyaya, daha kesin bir ifadeyle, tam anlamıyla *kourotrophoi* periler olan Nereus kızlarının denizaltındaki sarayına yolculuğa denk bir sınavdır; aynı şekilde Theseus'un Labyrinthos'a girişi ve canavarla (Minotauros) dövüşmesi, kahramanlık erginlenmelerinin örnek izleğidir; Aphrodite'nin sayısız epifanilerinden biri olan Ariadne'yi kaçırması da, Theseus'un erginlenme sınavını bir kutsal evlilikle noktalamasının göstergesidir. H. Jeanmaire'e göre, *Theseia*'yı oluşturan törenler, erken bir çağda ergenlerin ormanda geçirdikleri erginlenme süresinin sonunda kente dönüşleri esnasında yapılan eski ritüellerden kaynaklanmıştır.[76] Aynı şekilde Akhilleus efsanesinin bazı anlatı da erginleyici sınavlar olarak yorumlanabilir: Kentaur'lar tarafından yetiştirilmiş, yani bir ormanda maskeli veya hayvan biçiminde görünen Ustalar tarafından erginlenmişlerdir; klasik erginleme sınavları olan ateş ve sudan geçmiş, hatta bazı ergenlik erginlemelerinin özgül bir âdetine uyarak, bir süre kız gibi

---

[74] Brelich, *a.g.y.*, s. 129-185.

[75] MÖ 496'daki Olympos oyunlarında Kleomedes gibi (Pausanias, VI, 9, 6).

[76] H. Jeanmaire, *Couroï et Courètes*, s. 323 vd, 338 vd ve birçok yerde; Eliade, *Naissances mystiques*, s. 228; ayrıca krş. Brelich, *a.g.y.*, s. 124 vd.

giydirilerek kızların arasında yaşamıştır.[77]

Kahramanlar *mysteria*'larla da bütünleştirilmiştir: Eleusis'te Triptolemos'un bir tapınağı ve Eumolpos'un da mezarı vardır.[78] Ayrıca kahramanlar tapımı kehanetlerle, özellikle de hastalıkları sağaltmayı hedefleyen istihare ritüelleriyle uyumludur (Kalkhas, Amphiaraos, Mopsos; vb); demek ki bazı kahramanların tıpla ilişkileri vardır (öncelikle de Asklepios'un).[79]

Kahramanların özgül niteliklerinden biri de *ölümleridir*. Ender olarak bazı kahramanlar Kutlular Adasına (Menelas gibi), efsanevi Leuke adasına (Akhilleus), Olympos'a (Ganymedes) götürülür veya yerin altında yok olurlar (Trophonius, Amphiaraos). Ama çok büyük çoğunluk savaşta (Hesiodos'un söz ettiği, Thebai ve Troya önünde düşen kahramanlar gibi), benzersiz kavgalarda veya ihanet sonucunda öldürülür (Agamemnon'un Klytemnestra, Laios'un Oidipus tarafından öldürülmesi vb). Birçok örnekte kahramanın ölümü çok dramatiktir: Orpheus ve Pentheus parçalara ayrılır; Aktaion köpekler, Glaukos, Diomedes, Hippolytos atlar tarafından paralanır veya onları Zeus parçalar ya da tepelerine yıldırım indirir (Asklepios, Salmoneus, Lykaon vb) ya da bir yılan sokar (Orestes, Mopsos vb).[80]

Bununla birlikte onların insanüstü halini doğrulayan ve ortaya çıkaran da ölümleridir. Kahramanlar tanrılar gibi ölümsüz değildir gerçi, ama ölümlerinden sonra da etkinlik göstermeye devam etmeleriyle insanlardan ayrılırlar. Kahramanların ölüleri ürkütücü büyüsel-dinsel güçler yüklenir. Mezarları, kalıntıları, anıt-mezarları yaşayanlar üzerindeki etkilerini uzun yüzyıllar boyunca sürdürür. Bir anlamda kahramanların, ölümleri sayesinde tanrılık haline yaklaştıkları söylenebilir: Sınırsız bir ölüm sonrası varoluşa sahip olurlar; bu ne cenin düzeyinde ne de yalnızca ruhani boyutta bir varoluştur. Bedenlerinin kalıntılarına, izlerine veya simgelerine bağlı olduğu için, kendine özgü denebilecek bir ölüm sonrası hayat söz konusudur.

Nitekim genel âdetlerin aksine kahramanların ölüleri sitenin içine gömülür, hatta tapınaklara bile kabul edilirler (Pelops Olympos'taki Zeus tapınağına, Neoptolemos Delphoi'deki Apollon tapınağına). Kahramanın tapımının merkezi, mezarları ve anıt-mezarlarıdır: Ritüel dövünmelerinin, yas ritüellerinin, "trajik korolar"ın eşlik ettiği kurban törenleri (Kahramanlar için yapılan kurban törenleri

---

[77] Krş. *Naissances mystiques*, s. 229.

[78] Pausanias, I, 38, 6; I, 38, 2.

[79] Bkz. Brelich'deki belgeler, *a.g.y.*, s. 106 vd.

[80] Kaynakları belirten Brelich, s. 89.

yer tanrıları için yapılanlara benziyordu ve Olympos tanrıları için yapılanlardan farklıydı. Olymposlular için kurbanlar gırtlakları göğe çevrilerek kesiliyor, yer tanrıları ve kahramanlar için ise gırtlaklar yere dönük oluyordu; Olymposlular için adanan kurban ak, yer tanrıları ve kahramanlar için ise kara renkte olmalıydı ve sunulan kurban tamamen yakılıyordu, hiçbir canlı insan ondan yiyemezdi. Olympos sunakları, yerin üzerinde ve kimi zaman belli bir yükseklikte klasik tapınak türündeydi; kahramanlar ve yer tanrılarının sunağı ise basık bir ocak, bir yeraltı mağarası veya belki bir mezarı temsil eden *adyton*'du. Kurban törenleri Olymposlular için güneşli sabahlarda, kahramanlar ve yer tanrıları için ise akşam veya gece düzenleniyordu).[81]

Tüm bu olgular kahraman "ölüm"lerinin ve ölülerinin dinsel değerini öne çıkartmaktadır. Bir kahraman ölünce, siteyi istilalara, salgın hastalıklara ve her türlü felakete karşı savunan bir koruyucu ruha dönüşür. Marathon'da Theseus'un Atinalıların başında savaştığı görülmüştür.[82] Ama kahraman tinsel nitelikte bir "ölümsüzlüğe" ve daha kesin bir ifadeyle şana, adının kalıcılık kazanmasına da erişir. Böylelikle geçici ölümlülük halini aşmaya, adlarını kesin bir unutulmuşluktan kurtarmaya, insanların belleğinde yaşamaya uğraşan herkes için mükemmel bir örnek haline gelir. Gerçek kişiliklerin kahramanlaştırılması –Sparta kralları, Marathon'da veya Plataia'da ölen savaşçılar, Tyrannoktonos'lar– onları ölümlülerin geri kalanından ayıran ve izdüşümlerini kahramanlar kategorisine sokan sıradışı başarılarıyla açıklanır.[83]

Yunanistan'ın klasik ve özellikle de Helenistik çağı bize kahramanlara ilişkin "ulu" bir görüntü aktardı. Aslında onlar çelişkili değerlerle yüklü ve sıradışı, hatta sapkın bir doğaya sahiptir. Kahramanlar hem "iyi," hem "kötü"dür ve aynı anda çelişkili vasıflar barındırırlar. Yenilmezdirler (Akhilleus gibi), ama yine de sonunda öldürülürler; güçleri ve güzellikleriyle olduğu kadar, canavarca özellikleriyle de sivrilirler (dev gibi bir boy –Herakles, Akhilleus, Orestes, Pelops– veya ortalamanın çok altında bir boy[84]); yabanıl hayvan suretindedirler ("kurt" olan Lykaon gibi) veya hayvana dönüşebilirler. Çift cinsiyetlidirler (Kekrops) veya cinsiyet değiştirirler (Tiresias) ya da kadın kılığına girerler (Herakles). Ayrıca

---

[81] Rohde, *Psyché*, s. 123-124; ayrıca krş. Guthrie, *The Greeks and Their Gods*, s. 221-222 (*Les Grecs et leurs dieux*, s. 246-247).

[82] Plutarkhos, *Theseus*, 35, 5; başka örnekler için bkz. Brelich, s. 91 vd.

[83] Ayrıca bkz. Eliade, *Le Mythe de l'Eternel Retour*, böl. 1.

[84] Herakles bile; kaynaklar için bkz. Brelich, s. 235 vd.

birçok anormallik de kahramanların ayırt edici niteliklerini oluşturur (başsızlık veya çokbaşlılık; Herakles'in üç sıra dişi vardır); özellikle topal, tek gözlü veya kör olurlar. Birçok örnekte kahramanlar çılgınlığa yenik düşer (Orestes, Bellerophontes, hatta Megara'dan doğan oğullarını katleden olağanüstü Herakles). Cinsel tavırları ise ya aşırı, ya sapıkçadır: Herakles, Thespios'un elli kızını bir gecede döller; Theseus çok sayıda tecavüzüyle ünlüdür (Helena, Ariadne vb), Akhilleus Stratonike'yi kaçırır. Kahramanlar, kız kardeşleri veya anneleriyle ensest ilişkiye girer ve kıskançlık, öfke nedeniyle ya da birçok kez nedensiz olarak katliam yaparlar; hatta babalarını ve annelerini veya akrabalarını bile öldürdükleri olur.

Bütün bu çelişkili değerler yüklenmiş ve canavarca özellikler, bu sapıkça davranışlar, "insanların dünyası" henüz yaratılmadığı sıradaki "kökenler" zamanının akıcılığını hatırlatır. Bu başlangıç çağında kuralsızlıklar ve her türden suiistimaller (yani daha sonra canavarlık, günah veya suç olarak mahkûm edilecek her şey) doğrudan veya dolaylı olarak yaratıcılık işini kışkırtır. Bununla birlikte kural ihlallerinin ve aşırılıkların yasaklanacağı "insanlar dünyası," kahramanların yaratımlarının –kurumlar, yasalar, teknikler, sanatlar– sonrasında ortaya çıkar. Kahramanların ardından "insanlar dünyası"nda yaratıcı zaman, mitlerin *illud tempus*'u kesin olarak kapanmıştır.

Kahramanların aşırılığı sınır tanımaz. Tanrıçaların bile ırzına geçmeye cüret ederler (Orion ve Aktaion Artemis'in üzerine atlar, İksion Hera'ya saldırır vb) ve kutsallıklara saldırmakta duraksamazlar (Aias Kassandra'ya Athena sunağının yanı başında saldırır, Akhilleus Troilus'u Apollon tapınağında öldürür). Bu saldırılar ve kutsal değerlere tecavüz kahramanlığın doğasına özgü ölçüsüz bir *hybris*'i ortaya koyar (krş. § 87). Kahramanlar tanrılarla sanki eşitleriymiş gibi çatışır, ama *hybris*'leri Olymposlular tarafından her zaman zalimce cezalandırılır. *Hybris*'ini hiçbir ceza görmeden açığa vuran yalnızca Herakles'tir (tanrılar Helios ile Okeanos'u silahlarıyla tehdit eder). Ama Herakles mükemmel kahraman, Pindaros'un deyimiyle "tanrı-kahraman"dır.[85] Aslında kahramanlar içinde yalnızca onun ne mezarı ne de kalıntıları bilinir; odun yığınından yükselen alevlerin üzerindeki tanrılaştıran intiharıyla ölümsüzlüğe erişir, Hera tarafından evlat edinilir ve tanrı olup, Olympos'un diğer tanrıları yanında yerini alır. Herakles'in, Gılgamış (krş. § 23) ve bazı Yunan kahramanların aksine zaferle çıktığı bir dizi erginleme sınavının ardından tanrılık haline ulaştığı söylenebilir. Diğerleri ölçüsüz *hybris*'lerine

[85] *III. Nemea*, 22.

karşın "ölümsüzleşme" çabalarında başarısızlığa uğramışlardır.

Başka dinlerde de Yunan kahramanlarına benzetilebilecek çehrelere rastlanır. Ama kahramanın dinsel yapısı bu kadar mükemmel bir anlatıma ancak Yunanistan'da ulaşır; kahramanlar yalnızca Yunanistan'da böyle hatırı sayılır bir dinsel saygınlığa erişmiş, imgelem gücünü ve düşünce çabalarını beslemiş, edebi ve sanatsal yaratıcılığı desteklemiştir.[86]

[86] "Kahraman"ın ortaçağdan romantizm dönemine dek geçirdiği sonraki dönüşümler, bu kitabın üçüncü cildinde çözümlenecektir.

§ 88. Poseidon'un etimolojisi hakkında (*Posis Das*), bkz. Willamowitz, *Glaube*, I, s. 212 vd (daha önce P. Kretschmer, *Glotta*, I, içinde, 1909, s. 27 vd; ayrıca krş. Cook, *Zeus*, II, s. 583 vd).

Ayrıca bkz. Guthrie, *The Greeks and Their Gods*, s. 94-99; Louis Sêchan ve Pierre Lévêque, *a.g.y.*, s. 99-116. F. Schachermeyr, Poseidon'un tarihini yeniden kurmak için büyük gayret harcıyor: MÖ 1900'e doğru Hint-Avrupalılar yanlarında atı da getirerek Yunanistan'a geldiklerinde, yanında erkek bir *paredros* bulunan egemen tanrıça Yeryüzü Ana ile karşılaştılar; fatihler suların, bereketin ve yeraltının efendisi kendi at-tanrılarını bu *paredros*'la özdeşleştirdiler. Poseidon –"Da'nın eşi," Yeryüzü Ana'nın eşi– bu birleştirmenin sonucunda ortaya çıkacaktı; bkz. *Poseidon und die Enstehung des griechischen Götterglaube* (Bern, 1950). Ayrıca krş. Leonard Palmer, *Mycenaeans and Minoans* (Londra, 1961), s. 127 vd; C. Scott-Littleton, "Poseidon as a Reflex of the Indo-European 'Source and Waters' God," *JIES*, I, 1973, s. 423-440.

Ileana Chirassi, Miken Poseidon'u ile Olympos tanrısı arasındaki farkları ortaya çıkardı (örneğin büyük olasılıkla çift cinsiyetli, En-ki ve Nin-ki, El ve Elat vb türde ilk tanrılar arkaik anlayışını yansıtan Posideia diye bir tanrıçanın bulunması; s. 956 vd); krş. "Poseidaon-Enesidaon nel pantheon miceneo," *Atti e Memorie del I Congresso Internazionale di Micenologia* (Roma, 1968), s. 945-991.

Atın toprakla ilişkili anlamları konusunda, bkz. J. M. Blasquez, "El caballo en las creencias griegas y en las de otros pueblos circummediterraneos," *Revue belge de philosophie et d'histoire*, 45, 1967, s. 48-80.

Hephaistos hakkında, bkz.: Farnell, *Cults*, V, 374 vd; Nilsson, *Geschichte*, I, s. 526 vd; L. Malten, "Hephaistos," *Jahrbücher des deutschen archaeologischen Instituts*, 27, 1912, s. 232 vd; F. Brommer, "Die Rückführung des Hephaistos," *a.g.y.*, 52, 1937, s. 198 vd; Marie Delcourt, *Héphaistos ou la légende du magicien* (Paris, 1957). Daha geç döneme ait bir anlatı Hephaistos'un doğumuyla ilgili iki miti kaynaştırmaya çalışır: "Hera Zeus'tan daha evlenmeden hamile kaldı. Hephaistos doğduğunda görünüşü kurtarmak için ona babasız hamile kaldığını açıkladı" (Delcourt, s. 33). Hephaistos'un Hera'ya gönderdiği altın tahtla ilişkili bölüme Homeros'ta rastlanmıyor, ama bu öykü kısa sürede yaygınlaştı. Platon, tanrılar hakkında dolaşıp duran sorumsuz efsaneler içinde bunu da sayar (*Republica*, II, 378). Bkz. M. Delcourt, s. 78-79, 86-96, Libanius ve Hygnis tarafından aktarılan versiyonları nakledip yorumlamaktadır.

Büyücülerin ritüel biçiminde sakatlanmaları konusunda, bkz. M. Delcourt, s. 110 vd.

"Ateşin efendileri" ve demirci tanrılar konusunda, bkz. M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, s. 80 vd.

Hephaistos'un diğer akraba tanrısal figürlerle ilişkileri konusunda, bkz. Delcourt, s. 154 vd.

§ 89. Apollon konusunda özellikle şu eserlere başvuracağız: Farnell, *Cults of the Greek States*, IV, s. 98 vd; Rose, *A Handbook of Greek Mythology*, s. 135 vd; A. B. Cook, *Zeus*, II, s. 453-459 (kuramların ve tartışmaların eleştirisi için); Nilsson, *Geschichte*, I, s. 529 vd; Guthrie, *The Greeks and Their Gods*, s. 73 vd, 183 vd. Ayrıca krş. K. Kerényi, *Apollon* (Viyana, 1937; 2. baskı, 1953).

Helen öncesi çağın tanrılarının yerini Apollon'un alması konusunda, krş. Farnell, *a.g.y.*, IV, 125 vd, 263 vd. Hyakinthos efsanesinden –etimolojisi bile onun eski bir Akdeniz tanrısı olduğunu kanıtlamaktadır– ilk kez Euripides, *Helena*, 1470 ve devamında söz edilmiştir (krş. Apollodoros, *Bibl.*, III, 10, 3; Rose, *a.g.y.*, s. 142, 160-161). Hyakinthos'un çiçeğe dönüşmesinin mitolojik-dinsel anlamları Ileana Chirassi tarafından çözümlenmiştir: *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci* (Roma, 1968), s. 159 vd. Lakonia'daki Hyakinthos şenliği hem Apollon'a hem de onun yanlışlıkla öldürdüğü kurbanına adanmıştı. Ptoion'da, Ismenion'da –tıpkı Delphoi'de olduğu gibi– Apollon Athena ile birleştirilmiştir; Delion'da, Kuzey Boiotia'daki Tegeia'da Leto ve Artemis'le birlikte görülür; krş. Delcourt, *L'oracle de Delphes* (1955), s. 216 vd. Başka bir deyişle, Delphoi tanrısı olarak Apollon, Yunan dinselliğinin bir yaratımıdır.

Guthrie, Apollon'un kökenine ilişkin iki varsayımı –Kuzeyden geldiği veya Anadolu'lu olduğu– tartışmıştır, s. 75 vd.

Hyperboreoi efsanesi konusunda, krş. Cook, *Zeus*, II, s. 459-501 (güzergâhı Samanyolu'yla özdeşleştirmektedir). Herodotos, eskiden sunguları Delos'a taşıyan, ama sonra geri dönmeyen "Hyperboreoi'li iki kızoğlankız"dan da söz eder. Tarihçi onların mezarlarını öyle doğru bir biçimde betimlemişti ki, Fransızların belirtilen yerde yaptıkları kazılarda ortaya çıkarıldılar. Ama bunlarda hiçbir "Hyperboreoi özelliği" yoktur; tunç çağına ait Kyklad mezarlarıdır. Demek ki anlamı unutulmuş arkaik bir tapım söz konusudur ve mezarların kutsal niteliği hayali kahramanlarla birleştirilmiştir. Krş. C. T. Seltman, alıntılayan Guthrie, s. 77. Ayrıca tarihsel Yunanistan'ın Miken mezarlarıyla ilişkilendirilmiş kahramanlara dair başka tapım örnekleri için, bkz. Charles Picard, *Les religions préhelléniques*, s. 271.

Marie Delcourt, *a.g.y.*, s. 163, bakirelerin Delos'a taşıdıkları bir buğday demeti içine gizlenmiş *hiera*'ların delici bir silah olarak gösterilmiş fallus tasvirleri olduğunu varsaymaktadır.

§ 90. Aiskhylos, *Eumenides*'te, Orestes'in annesini öldürmek suçundan aklanmasının dinsel anlamını açıklar. Orestes suçunu kabul eder ve yargılanmak için Areopagos'a teslim olur. Onu Apollon savunur ve Athena aklar; üstelik Athena Erinys'leri de (toprak ve analık güçlerinin simgeleri olarak, işlenebilecek en korkunç suçun, ana katlinin intikamının alınmamasına izin veremezlerdi) "değiştirir": Erinys'ler İyilikseverler'e dönüşür ve hayatı besleyip desteklemekle görevlendirilirler. Cinayetin yarattığı kirlenme ise bir domuz yavrusu kurban edilerek temizlenir (*Eumenides*, 281 vd). Apollon tarafından buyurulmuş olsa da, toprak ve yeraltı güçlerine özgü bir kurban söz konusudur. Bu da Delphoi tanrısının, Olymposlu yapısına karşın, tamamlayıcı ve kimi zaman çelişkili dinsel gerçeklikleri de dikkate aldığını gösterir.

Delphoi ve Delphoi'nin kehanet gelenekleri konusunda, bkz. P. Amandry, *La mantique apollonienne à Delphes* (Paris, 1950); J. Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique* (1954); Marie Delcourt, *L'oracle de Delphes* (1955). Kehanet metinleri H. Parke ve D. Wormell tarafından yayınlandı, *The Delphic Oracle* (2 cilt, Oxford, 1956). Ayrıca bkz. K. Latte, "The Coming of the Pythia," *Harvard Theol. Review*, 33, 1940, s. 9 vd.

Delphoi'deki Dionysos hakkında, bkz. H. Jeanmaire, *Dionysos* (Paris, 1951), s. 187-198, 492-493 (eleştirel kaynakça).

§ 91. Yunan "Şamanizmi" hakkında, bkz. benim kitaplarım: *Le chamanisme* (2. baskı), s. 305 vd; *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (Paris, 1970), s. 42 vd (kaynakçayla birlikte). E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, 1951), s. 141 vd, şaman tekniklerinin ve mitolojilerinin yaygınlaşmasını, Hellespontos [Çanakkale Boğazı] ve Karadeniz'deki Yunan kolonilerinin İran halklarıyla (yani İskitlerle) ilişkiye girmesiyle açıklıyor. Ama bazı İskit âdetlerinin şamancıl niteliğini ilk ortaya çıkaran ve bunların Yunan geleneklerindeki yansımalarını gösteren Karl Meuli, ayrıca Yunan destansı şiirlerinde de şamancıl unsurlar bulguladı; krş. "Scythica" (*Hermes*, 70, 1935, s. 121-176), s. 164 vd. Walter Burkert *goēs*'i, ölüler tapımıyla ilişkili olduğu için, gerçek Yunan şamanı olarak kabul eder (krş. "Goēs. Zum griechischen 'Schamanismus'," *Rhein. Museum f. Phil.*, özel sayı, c. 105, 1962, s. 35-55).

Orpheus mitindeki ve Aristeas'a ya da diğer mucizevi kişiliklere ilişkin efsanelerdeki bazı şamancıl özellikler konusunda, bkz. bu kitabın ikinci cildi.

§ 92. Hermes hakkında bkz.: Farnell, *Cults*, V, s. 1 vd; Nilsson, *Geschichte*, I, 501 vd; S. Eitrem, *Hermes und die Toten* (Christiania, 1909); P. Raingeard, *Hermès psychagogue* (Paris, 1935); K. Kerényi, *Hermes der Seelenführer* (Zürih, 1944); N. O Brown, *Hermes the Thief* (Madison, 1947); Walter Otto, *The Homeric Gods*, s. 104-124; Jeannine J. Orgogozo, "L'Hermès des Achéens," *RHR*, 136, 1949, s. 10-30, 139-179.

Hermes'in otu *moly* hakkında, bkz. Hugo Rahner, *Greek Myths and Christian Mystery* (New York ve Londra, 1963), s. 181 vd. Ayrıca bkz. Hermesçilik üzerine ikinci ciltteki kaynakçalar.

Belli bir bakış açısından savaş tanrısı Ares bir bilmecedir. Homeros diğer tanrıların Ares'ten nefret ettiklerini gizlemez: Annesi Hera, "Olympos'ta oturan tanrılar arasında benim en iğrendiğim tanrısın sen!... yoksa bu yıkıcı, karıştırıcı huyunla bir başka tanrıdan doğmuş olaydın sen, çoktan Uranosoğullarının yurdundan da aşağılarda bulurdun kendini!" diye haykırır ona (*İlyada*, 5, 889 vd). Yunanlar, "Antikçağdaki diğer bütün halklar kadar, belki de onlardan da fazla savaş etmelerine" (Séchan ve Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce*, s. 248) karşın, Ares'i ne tapımlarında, ne plastik sanatlarında ne de edebiyatlarında kutlamışlardır. İtalya'daki benzeri Mars'la veya diğer Hint-Avrupa savaş tanrılarıyla karşılaştırıldığında, Ares daha önemsiz bir tanrı görünümündedir.

Homeros'a göre, Ares Trakya'dan gelmiştir (*İlyada*, 13, 301). Ve Hephaistos'un onu Aphrodite'le birlikte içine hapsettiği ağdan kurtulur kurtulmaz, Trakya'ya yönelir (*Odysseia*, 8,

361). Diğer yandan Herodot (5, 7), Trakyalıların yalnızca üç tanrıya taptıklarını belirtir: Ares, Dionysos ve Artemis. Bu yabanıl tanrının –"hak bilmez akılsız tanrı" (*İlyada*, 5, 757)– Yunan dinselliğiyle bütünleşmeyi hiçbir zaman başaramaması Trakyalı kökenlerinden kaynaklanmış olabilir mi?

§ 93. W. H. Roscher'e göre, Hera başlangıçta muhtemelen bir ay tanrıçasıydı (*Lexikon*, I, II [1886-90], 2087 vd; krş. bu varsayımın eleştirisi için, Farnell, *Cults*, I, 180 vd). Rose'a göre, Hera özellikle kadınların ve onların doğurganlığının (ama bitkisel bereketin değil) tanrıçasıydı; krş. *Handbook*, s. 103. Welcker'in savunduğu ve Hera'nın bir Terra Mater olduğunu ileri süren görüş (*Die griechische Götterlehre*, I-III, 1857-63), Farnell ve Rose tarafından reddedildikten sonra, Guthrie tarafından daha ikna edici bir biçimde yeniden ele alındı, *a.g.y.*, s. 68 vd.

Hera'nın inekle ilişkileri konusunda, krş. Farnell, *Cults*, I, 181 vd; Cook, *Zeus* I, 444 vd.

Egeli Hera konusunda, krş. C. Picard, *Les religions préhelléniques*, s. 243; U. Pestallozza, "Hera Pelasga" (*Studi Etruschi*, c. 25, seri II, 1957, s. 115-182), *Nuovi saggi di religione mediterranea* içinde yeniden basılmıştır (s. 225-256); Louis Séchan ve Pierre Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce*, s. 184-185. Ileana Chirassi, Akdenizli "zambaklı tanrıça" ile Hera arasındaki sürekliliği iyi göstermiştir; krş. "Riflesi di una primitiva cultura precerealicola nel mondo miceneo," *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Trieste*, III, 1966-67, s. 15-26.

Tanrıça Hestia üzerine yalnızca birkaç söz edeceğiz. Bu tanrıçanın neredeyse hiç miti yoktur, ama kamusal ocakları veya ev ocaklarını koruduğu için, belli bir ritüel önemi vardır. Homeros onun adını anmaz, ama Hesiodos onun Kronos'la Rhea'nın büyük kızları olduğunu açıklar (*Theog.* 454). Hestia tam anlamıyla bakire ve "yerleşik" tanrıçadır: "Ölümsüz tanrıların yüce konutları"ndan hiç ayrılmaz. Etimolojik açıdan Latin tanrıçası Vesta ile aynı kökten gelir ve ateşin kutsallığını canlandırır; bu da onun soyut niteliğini açıklar (krş. § 104).

Adı, "yakmak" manasına gelen bir Hint-Avrupa kökünden türetilmiştir. Ama Hestia tapımı, Helen öncesi döneme ait bir ocak tapımının uzantısı da olabilir; krş. C. Picard, *Les religions préhelléniques*, s. 242 vd.

Artemis hakkında şu eserlere başvuracağız: Farnell, *Cults*, II, s. 425 vd; Nilsson, *Geschichte*, I, s. 481-500; K. Hoenn, *Artemis, Gestaltwandel einer Göttin* (Zürih, 1946) ve Guthrie'nin duru incelemesi, *The Greeks and Their Gods*, s. 99-106. Ayrıca bkz. Ileana Chirassi, *Miti e culti arcaici di Artemis nel Peloponese e Grecia centrale* (Trieste, 1964).

Sözcüğün kökünün Illyria dilinden geldiği önermesi M. S. Ruiperez'e aittir: *Emerita*, XV, 1947, s. 1-60.

Efes'teki Artemis tipi üzerine, bkz. Charles Picard, *Ephèse et Claros* (Paris, 1922), s. 474 vd.

Artemis'in hizmetkârları olan genç kızların ritüel biçimde ayı yavrularına dönüşmesini (muhtemelen bir ayı dansı söz konusuydu) içeren Brauronia bayramı konusunda, bkz. H.

Jeanmaire, *Couroi et Courètes* (Lille, 1939), s. 237 vd.

MÖ VII. yüzyıldan itibaren Artemis ay tanrıçası Hekate ile Trakyalı tanrıça Bendis'le ve Kybele'yle özdeşleştirildi.

§ 94. Nilsson'un önerdiği, Athena'nın Yunan öncesi döneme ait, Minoslu veya Mikenli prenslerin koruyucusu bir tanrıça olarak yorumlanması (*Minoan-Mycenaean Religion*, 2. baskı, s. 487 vd), genelde kabul edilmiştir. A. B. Cook'a göre, Athena Yunan öncesi döneme ait bir tanrıça, esas olarak da yeri Akropol kayalığı olan Dağ Ana'ydı (*Zeus*, III, s. 749; ayrıca krş. *a.g.y.*, s. 224 vd).

Athena ve tapımları hakkında ayrıntılı incelemeler için, bkz. Farnell, *Cults*, I, s. 184 vd; Nilsson, *Geschichte d. griech. Rel.*, I, s. 433 vd. Athena üzerine olan bölüm Walter Otto'nun *The Homeric Gods* kitabının (s. 43-60) en iyileri içindedir. Ayrıca bkz. M. Guarducci, "Atena oraculare," *Parola di Passato*, 6, 1951, s. 338-355; C. J. Herrington, *Athena Parthenos and Athena Polias. A Study in the Religion of Pericleau Athens* (Manchester, 1955).

Metis'in Zeus tarafından yutuluşu konusunda (*Theogonia*, 886 vd), bkz. M. L. West'in yorumu: *Hesiod: Theogony. Edited with Prolegomena and Commentary* (Oxford, 1966), s. 401 vd. Marcel Detienne, yakın zamanda çıkan iki makaleyle Athena yorumlarını parlak bir biçimde zenginleştirmiştir: krş. "Le navire d'Athéna," *RHR*, 178, 1970, s. 133-177; "Athena and the Mastery of the Horse," *HR*, 11, 1971, s. 161-184. Ayrıca bkz. H. Jeanmaire, "La naissance d'Athéna et la royauté magique de Zeus," *Rev. arch.* 48, 1956, s. 12-39.

Aphrodite hakkında, bkz. E. Simon, *Die Geburt der Aphrodite*, Berlin, 1959; M. P. Nilsson, *Griechische Feste* (1906), s. 362-387; aynı yazar, *Geschichte*, I, s. 519 vd; Farnell, *Cults*, II, s. 618 vd; R. Flacelière, *L'amour en Grèce* (Paris, 1960).

Aphrodite tapımının doğulu kökeni üzerine, bkz. H. Herter, *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne* içinde (Paris, 1960), s. 61 vd. Aphrodite'nin Hint-Avrupalı öğeleri K. Tümpel tarafından, biraz da aşırıya kaçan bir biçimde, ortaya kondu: Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie* içinde; ayrıca bkz. M. Stubbs, "Who was Aphrodite," *Orpheus* (1954), s. 170 vd.

§ 95. Erwin Rohde, *Psyche* (Tübingen-Leipzig, 1893, 2. baskı 1897; krş. Fr. çev. *Psyché. Le culte de l'âme chez les grecs et leur croyance à l'immortalité*, Paris, 1928, s. 121-164) adlı eseri içinde dördüncü bölümü kahramanlara ayırdı. Üç yıl sonra Hermann Usener, *Götternamen. Versuch einer Theorie der religiösen Begriffsbildung* (Bonn, 1896) adlı eserinde, özellikle H. Spencer'ın atalar tapımının önceliği kuramını eleştirerek (s. 253 vd), *Sondergötter* kavramını geliştirdi; bu kitapta Rohde'ye bir tek polemik gönderme vardır (s. 248). Paul Foucart ana hatlarıyla Rohde'nin yorumunu izliyordu; krş. *Le culte des héros chez les Grecs*, 1918 (Mémoires de l'Institut Français, 1921); S. Eitrem için de aynı şey geçerlidir: Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie* içinde, VIII, 1, 1912, "Heros" maddesi ve F. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum* (Giessen, 1910-12).

L. R. Farnell'in sunduğu "orta yol kuramı" geniş ölçüde kabul görmüştür: *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality* (Oxford, 1921); krş. diğer yazarların yanı sıra M. P. Nilsson. *The*

Minoan-Mycenaean Religion (2. baskı, Lund, 1950), s. 585 vd; *Geschichte der Griechische Religion*, I (2. baskı, Münih, 1955), s. 188.

Şu eserlerde açık anlatımlar ve yararlı çözümlemeler bulunabilir: C. Robert, *Die Griechische Heldensage*, I-II (Berlin, 1921-26); L. Rademacher, *Mythos und Sage bei den Griechen* (Münih, 1938); Marie Delcourt, *Légendes et cultes des héros en Grèce* (Paris, 1942); H. J. Rose, *Gods and Heroes of the Greeks* (Londra, 1957); K. Kerényi, *Greek Heroes* (Londra, 1959).

Genel dinler tarihi açısından tasarlanmış önemli bir katkı Angelo Brelich tarafından yapılmıştır: *Gli eroi greci: Un problema storico-religioso* (Roma, 1958). Yazar, Rohde'den Nilsson'a kendinden önceki yorumları hatırlattıktan sonra, kahramanların mit ve tapım içindeki rollerini anlatır (kahraman ve ölüm, kahraman ve çatışma, kâhinlik, erginlenmeler vb), başka mit varlıklarıyla ilişkileri inceler ve sonunda Yunan kahramanına özgü yapıyı ortaya çıkarır.

Pindaros'un ayırt ettiği üç varlık kategorisine (tanrılar, kahramanlar, insanlar), Platon bir dördüncüyü, demonları ekliyordu; krş. *Kratylos* 397c vd.

Erginleme törenleri hakkında, bkz. H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes* (Lille, 1939); M. Eliade, *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation* (Paris, 1959; yeni baskı, 1975), s. 227 vd; Brelich, *a.g.y.*, 124 vd; aynı yazar, *Paides e Parthenoi*, I (Roma, 1969).

Bir yandan Olymposlular diğer yandan da yer/yeraltı tanrıları ve kahramanlar için gerçekleştirilen kurban törenleri arasındaki farklara (Rohde bu farklılıklar üzerinde duruyordu, *Psyché*, Fr. çev., s. 123 vd) Jane Harrison, Meuli, C. Picard ve Guthrie de dikkat çekmişti. Ayrıca Picard, ritüel jestleri arasındaki farkları da hatırlatıyordu: Olymposlular için el ayası göğe dönük biçimde yukarı kalkıyor, toprak güçlerine yakarmak içinse el, ayası yere bakacak şekilde aşağı indiriliyordu (krş. "Le geste de la prière funéraire en Grèce et en Etrurie," *RHR*, 1936, s. 137 vd).

Bununla birlikte, A. D. Nock (*Harvard Theological Review*, 37, 1944, s. 141 vd) ve W. Burkert (*Homo necans*, Berlin, 1972, s. 16 vd ve dipnot 41) bu farklılığa her zaman rastlanamadığını belirtmişlerdir; ayrıca krş. Brelich, *Gli eroi greci*, s. 16-18.



XII. BÖLÜM

ELEUSIS MYSTERIA'LARI



96. Mit: Persephone Hades'te— *Demeter'e Homeros Övgüsü*'nün yazarı, "Ne mutlu yeryüzünde yaşayan insanlardan bu *mysteria*'ları görmüş olana!" diye haykırır. "Ama erginlenmeyen ve ritüellere katılmayanlar, ölümden sonra orada, o karanlık yerlerde iyi şeylere sahip olmayacaklar" (dize 480-482).

Demeter'e Homeros Övgüsü, hem asıl konuyu oluşturan iki tanrıçanın mitini hem de Eleusis *Mysteria*'larının temelini anlatır. Demeter'in kızı Kore (Persephone), Nysa Ovası'nda çiçek toplarken, Ölüler Ülkesi'nin tanrısı Pluton (Hades) tarafından kaçırıldı. Demeter dokuz gün boyunca kızını aradı ve bu sürede *ambrosia*'ya (Olympos tanrılarının yemeği) dokunmadı bile. Sonunda Helios'tan gerçeği öğrendi: Zeus, kardeşi Hades'le Kore'yi evlendirmeye karar vermişti. Büyük bir üzüntüye kapılan ve tanrıların kralına karşı çok öfkelenen Demeter, Olympos'a bir daha geri dönmedi. Yaşlı bir kadın görünümünde Eleusis'e yöneldi ve Bakireler Kuyusu'nun yanına oturdu. Kral Keleos'un kızları tarafından sorguya çekilen tanrıça, adının Doso olduğunu ve kendisini zorla Girit'ten kaçıran korsanların elinden kurtulup oraya geldiğini anlattı. Kraliçe Metaneira'nın son doğan bebeğine süt verme teklifini kabul etti. Ama tanrıça saraya girince bir tabureye oturdu ve yüzündeki peçeyi açmadan uzun süre sessiz kaldı. Sonunda bir hizmetçi kız, Iambe, kaba saba şakalarıyla onu güldürmeyi başardı. Demeter Metaneira'nın sunduğu kırmızı şarabı reddetti ve onun yerine, arpa irmiği, su ve bir tür naneden yapılan bir karışım olan *kykeōn* istedi.

Demeter, Demophon'a (Metaneira'nın bebeği) meme vermedi, bunun yerine onu ambrosia ile ovup gece olunca "bir ucu yanmış bir odun gibi" ateşin içine yerleştirdi. Çocuk giderek bir tanrıya benziyordu: Gerçekten de Demeter onu ölümsüz ve ebediyen genç kılmak istiyordu. Ama bir gece Metaneira oğlunun közlerin içinde olduğunu gördü ve dövünmeye başladı. Demeter, "Cahil, sağduyusuz insanlar, yazgınızdaki bahtı da bahtsızlığı da görmeyi bilmiyorsunuz!" diye haykırdı (dize 256, çev. J. Hubert). Artık Demophon'un ölümden kurtulma şansı kalmamıştı. O zaman tanrıça bedeninden yayılan göz kamaştırıcı ışık içinde bütün ihtişamıyla ortaya çıktı. Kendisi için "büyük bir tapınak ve hemen al-

tında bir sunak taşı" yapılmasını istedi; orada ritüellerini insanlara bizzat öğretecekti (dize 271 vd). Daha sonra saraydan ayrıldı.

Tapınağın yapımı bitince, kızını görme isteğiyle yanıp tutuşan Demeter içeri çekildi. Yeryüzünü kırıp geçiren korkunç kuraklığa da o sırada yol açtı (dize 304 vd). Zeus ona ulaklar gönderip, tanrıların arasına geri dönmesini istedi, ama hiçbir sonuç alamadı. Demeter kızını görmeden Olympos'a adımını atmayacağını ve bitkilerin büyümesine izin vermeyeceğini bildirdi. Zeus, Hades'ten Persephone'yi geri getirmesini istemek zorunda kaldı ve Ölüler Ülkesi'nin tanrısı da bu isteğe boyun eğdi. Yine de Persephone'nin ağzına bir nar tanesi koymayı ve onu yutturmayı başardı; böylelikle Persephone her yıl dört ay boyunca eşinin yanına dönecekti.[1] Demeter kızına kavuştuktan sonra tanrıların yanına dönmeyi kabul etti ve yeryüzü mucizevi bir biçimde yeniden yeşillendi. Ama tanrıça Olympos'a dönmeden önce ritüellerini açıkladı ve bütün *mysteria*'larını Triptolemos'a, Diokles'e, Eumolpes'e ve Keleos'a öğretti; "bu yüce ritüellerin buyruklarına karşı gelmek, içine girip sırlarını ifşa etmek olanaksızdır: Tanrıçaların gözü öylesine güçlüdür ki insanın sesini mühürler" (418 vd, çev. J. Hubert).

Demeter'e Homeros Övgüsü'nde iki tür erginlenme nakledilmiştir; daha doğrusu, metinde Eleusis *Mysteria*'larının temeli hem iki tanrıçanın bir araya gelmesiyle hem de Demophon'u ölümsüzleştirme çabasının uğradığı başarısızlığın bir devamı olarak açıklanır. Demophon'un öyküsü, ezeli tarihin belli bir anında insanın ölümsüzlüğe erişme olasılığını yok eden trajik hatayı anlatan eski mitlere benzetilebilir. Demophon bu başlangıç döneminin insanlarından değildi; o bir kralın son doğan çocuğuydu. Ve Demeter'in onu ölümsüzleştirme kararı hem "evlat edinme" isteği (Persephone'nin boşluğunu dolduracaktı) hem de Zeus'tan ve Olymposlulardan alınan bir intikam olarak yorumlanabilir. Demeter, bir insanı tanrıya dönüştürmek üzereydi. Tanrıçaların insanlara böyle ölümsüzlük verme gücü vardı ve bu konuda en bildik yöntemler, ateş kullanılması veya tanrılığa aday insanın pişirilmesiydi. Ansızın Metaneira'nın baskınına uğrayan Demeter insanların aptallığının onda uyandırdığı hayal kırıklığını gizlemedi. Ama metin, bu ölümsüzleştirme tekniğinin genelleştirildiğinden, yani insanları ateş aracılığıyla tanrıya dönüştürdüğü düşünülen bir erginleme ritüeli oluşturulduğundan hiç söz etmiyor.

Demophon'u ölümsüzleştirme girişimi başarısızlığa uğradıktan sonra, Deme-

---

[1] Çok yaygın bir mit izleği söz konusudur: Öteki dünyanın yemeklerinden tadan bir daha yaşayanların arasına dönemez.

ter kimliğini açıkladı ve kendisi için bir tapınak yapılmasını buyurdu. Ve gizli ritüellerini de ancak kızını bulduktan sonra öğretti. *Mysteria* türü erginleme, Metaneira'nın yarıda kestiği erginlemeden çok farklıydı. Eleusis *Mysteria*'larında erginlenen kişi ölümsüzlüğe erişmiyordu. Zaman zaman Eleusis tapınağını büyük bir ateş aydınlatırdı. Ama bazı insan yakma örnekleri bilinmekle birlikte, ateşin erginlenme törenlerinde doğrudan bir rol oynaması düşük bir olasılıktır.

Gizli törenler hakkında elimizde bulunan sınırlı bilgilerden, başlıca *mysteria*'nın iki tanrıçanın varlığını gerektirdiğini öğreniyoruz. Erginleme yoluyla insan olma hali değişiyordu; ama bu değişim Demophon'un başarısız dönüşümünden farklıydı. Doğrudan *mysteria*'ları konu alan az sayıda eski metin, erginlenenlerin ölüm sonrasında eriştiği mutluluk üzerinde durmaktadır. *Demeter'e Övgü*'nün "Ne mutlu...." ile başlayan deyişi bir nakarat gibi yinelenmektedir. "Yerin altına gitmeden önce bunu görene ne mutlu!" diye haykırıyordu Pindaros. "Hayatın sonunu biliyor! Başlangıcını da biliyor!"[2] "Bu *mysteria*'ları hayran hayran izledikten sonra Hades'in evine giden ölümlüler üç kez mutludur; yalnızca onlar orada yaşayabilecek; diğerlerinin payına acıdan başka bir şey düşmeyecek."[3] Başka bir ifadeyle, erginlenenin ruhu, Eleusis'te *gördüklerinin* bir sonucu olarak, *öldükten sonra da mutlu bir varoluşun keyfini sürecektir.* Homeros kahramanlarının o kadar korktuğu kederli ve düşkün, belleksiz ve güçsüz gölge olmayacaktır asla.

Demeter'e Övgü tarıma yalnızca bir kez, *mysteria*'larda ilk erginlenenin Triptolemos olduğunu belirtirken, gönderme yapar; çünkü geleneğe göre, Demeter Yunanlara tarımı öğretmesi için Triptolemos'u göndermiştir. Bazı yazarlar, korkunç kuraklığı bitki tanrıçası Persephone'nin Ölüler Ülkesi'ne inişinin bir sonucu olarak açıklamışlardır. Ama övgü metni, Demeter'in kuraklığa çok daha sonra, Eleusis'te kendisi için yapılan tapınağa çekildiği zaman, yol açtığını belirtir. Walter Otto ile birlikte, mitin ilk halinde buğdayın değil, bitkilerin yok olmasından söz edildiğini varsayabiliriz; çünkü Persephone kaçırılmadan önce buğday henüz bilinmiyordu. Birçok metin ve figüratif anıt, buğdayın Persephone dramından *sonra*, Demeter tarafından verildiğini doğrulamaktadır. Demek ki burada tahılların yaratılışını bir tanrının "ölümü"yle açıklayan arkaik mitle karşılaşıyoruz (§ 11). Ama Olympos'un ölümsüzlerinin varoluş tarzını paylaşan Persephone'nin, *dema* türü tanrılar veya bitki tanrıları gibi ölmesine de artık olanak yoktu. Eleusis

---

2 *Threnoi*, frag. 10.

3 Sofokles, frag. 719 Dindorf, 348 Didot.

Mysteria'larının koruyup sürdürdüğü eski mitsel-ritüel senaryo; kutsal evlilik, cinayet, tarım ve öte dünyada mutlu bir varoluş umudu arasında mistik nitelikte bir dayanışma bulunduğunu ileri sürüyordu.[4]

Sonuçta Persephone'nin kaçırılması –yani simgesel "ölümü"– insanlar için önemli sonuçlar verdi. Bundan böyle Olymposlu ve iyi niyetli bir tanrıça geçici olarak ölüler ülkesinde oturacaktı. O, Hades ile Olympos arasındaki aşılmaz mesafeyi yok etmişti. İki tanrısal dünya arasında aracı olan Persephone, artık ölümlülerin yazgılarına da müdahale edebilirdi. Buna, Hıristiyan teolojisinin gözde bir ifadesini kullanarak, *felix culpa!* (kutlu suç) denebilir. Aynı şey, Demophon'un ölümsüzleştirilmesinin başarısızlığa uğrayarak, Demeter'in göz kamaştırıcı tezahürüne ve *mysteria*'ların kuruluşuna yol açması için de söylenebilir.

97. Erginlenmeler: Kamusal Törenler ve Gizli Ritüeller— Anlatılara göre, Eleusis'in ilk sakinleri Traklardı. En son arkeolojik kazılar tapınağın tarihini büyük ölçüde yeniden oluşturma olanağını vermiştir. Eleusis MÖ 1580-1500'e doğru kolonileştirilmiş gibidir, ama ilk tapınak (bir oda ve damı taşıyan iki iç sütun) MÖ XV. yüzyılda yapıldı, *mysteria*'lar da yine XV. yüzyılda başladı.[5]

Yaklaşık iki bin yıl boyunca Eleusis'te *mysteria*'lar kutlandı ve bazı törenler büyük olasılıkla zaman içinde değişikliğe uğradı. Pisistratos döneminden beri gerçekleştirilen yapım ve yeniden yapım işleri, tapımın gösterdiği atılımı ve giderek artan saygınlığını gösteriyor. Atina'ya komşu olunması ve bu kentin sağladığı koruma da, kuşkusuz Eleusis *Mysteria*'larının tüm Helen dinsel hayatının merkezine oturmasına katkıda bulunmuştur. Edebi ve figüratif tanıklıklar özellikle erginlemenin gizlilik gerektirmeyen ilk aşamalarını kaynak alır. Örneğin sanatçılar vazolarda ve kabartmalarda Eleusis sahnelerini tasvir edebiliyorlardı ve Aristophanes,[6] erginlemenin bazı yönlerine göndermeler yapma hakkını kendinde bulabilmiştir.[7] Erginleme birçok derece içeriyordu. Küçük *Mysteria*'lar, Büyük

---

[4] MÖ IV. yüzyılda Isokrates Atinalıların erdemlerini övmek istediğinde, Demeter'in en önemli bağışlarını onların ülkesinde yaptığını hatırlattı: "insanın hayvanların üstüne çıkmasını" sağlayan tarım ve "hayatın sonu ile bütün ebediyet" konusundaki umudu taşıyan erginlenme (*Panegyrikos*, 28).

[5] Mylonas, *Eleusis*, s. 41.

[6] *Kurbağalar*, 324 vd.

[7] Ama Aristoteles (*Nik.* III, 1, 17), Atinalıların trajedilerinde bazı sırları açıkladığını düşündükleri Aiskhylos'un hayatının tehlikeye girdiğini hatırlatır (bu tragedyalar arasında *Okçular*, *Hiketides* [Yalvaran Kadınlar], *İphigenia* ve *Sisyphos* sayılıyordu).

Mysteria ritüelleri (*telete*'ler) ve son deney, *epopteia* vardı. *Telete*'lerin ve *epopteia*'nın gerçek sırları asla ifşa edilmemiştir.

Küçük *Mysteria*'lar genellikle yılda bir kez, ilkbaharda, Anthesteria (çiçek bayramı) ayında (mart) yapılırdı. Törenler, Atina'nın bir dış semti olan Agrae'de düzenlenir ve bir *mystagogos** yönetiminde gerçekleştirilen bir dizi ritüelden (oruç, arınma, kurban törenleri) oluşurdu. Herhalde, iki tanrıçanın mitinin bazı bölümleri erginlenme adayları tarafından yeniden canlandırılırdı. Yine yılda bir kez, Boedromion (yardım eden) ayında (eylül-ekim), Büyük *Mysteria*'lar kutlanırdı. Törenler sekiz gün sürer ve "elleri temiz olan" ve Yunanca konuşan herkes, kadınlar ve köleler de dahil olmak üzere –tabii ilkbaharda Agrae'deki hazırlık ritüellerini yapmışlarsa– Büyük *Mysteria*'lara katılma hakkına sahipti.

Bayramın ilk günü, kutsal nesnelerin (*hiera*) bir gün önce Eleusis'ten törenle getirildiği Atina Eleusinium'unda kutlanırdı. İkinci gün tören alayı denize yönelirdi. Vasisinin eşliğinde yürüyen her aday beraberinde bir domuz yavrusu taşır ve onu dalgalarda yıkar, sonra Atina'ya dönünce de kurban ederdi. Ertesi gün, Atina halkının ve diğer sitelerin temsilcilerinin huzurunda, *arkhon basileus* (yönetici-kral) ve eşi büyük kurban törenini yaparlardı. Beşinci gün kamusal törenlerin doruk noktasıydı. Şafakla birlikte çok büyük bir tören alayı Atina'dan yola çıkardı. Erginlenecek adaylar, vasileri ve çok sayıda Atinalı *hiera*'ları geri götüren rahibelere eşlik ederdi. Akşamüstünün son saatlerinde tören alayı Kephissos üzerindeki bir köprüden geçer, burada maskeli adamlar en önemli yurttaşlara çeşitli küfürler savururlardı.[8] Akşam inerken, hacılar ellerinde meşalelerle tapınağın dış avlusuna girerlerdi. Gecenin bir bölümü tanrıçalar onuruna danslara ve şarkılara ayrılmıştı. Ertesi gün adaylar oruç tutar ve kurbanlar sunarlardı, ama gizli ritüeller (*telete*'ler) konusunda, varsayımlardan ileri gidemiyoruz. Telesterion'un[Φ] önünde ve içinde yapılan törenler herhalde iki tanrıça mitiyle ilişkiliydi.[9] Ellerinde meşalelerle törene katılanların, Kore'yi arayan Demeter'i taklit ettikleri biliniyor.[10]

---

* Eski Yunan'da *myteria*'ları öğreten rahip –yn.

[8] Bu *gephyrismoi*'lerin anlamı tartışmalıdır. Bilginler müstehcen ifadelerin özellikle *apotropaios* (kötülükleri uzaklaştırıcı) işlevi üzerinde durmuştur.

Φ Erginleme odası, sırlar odası –yn.

[9] Mylonas, *a.g.y.*, s. 262 vd.

[10] Seneca, *Hercules Furens*, 364-366; *Hippolytos*, 105-107; ayrıca krş. Minucius Felix, *Octavius*, 22, 2 vb.

Biraz ileride *telete*'lerin sırrına ulaşmak için gösterilen çabaları hatırlatacağız. Bazı törenlerin *legomena*'lar, yani bazı kısa törensel sözler ve yakarılar da içerdiğini ekleyelim; oldukça önemli bu sözler hakkında elimizde bilgi yok. Yalnızca Yunanca bilenlere erginlenme izni verilmesinin nedeni bu *legomena*'lardı. Eleusis'teki ikinci günde yapılan ritüeller hakkında neredeyse hiçbir şey bilmiyoruz. Erginlenmenin en üst noktası olan yüce görü, yalnızca bir yıldır erginlenmişlerin ulaşabildiği *epopteia*, muhtemelen gece gerçekleşiyordu. Ertesi gün özellikle ölüler için düzenlenen ritüellere ve saçılara ayrılmıştı; bir sonraki gün ise –törenin dokuzuncu ve sonuncu günü– *mysteria*'lara katılanlar Atina'ya geri dönüyorlardı.

98. ***Mysteria*'lar Bilinebilir mi?**— Bilginler, *telete* ve *epopteia*'ların sırrını çözmeye uğraşırken, yalnızca eski bilginlerin imalarını değil, Hıristiyan *apologia** yazarlarının aktardığı birkaç bilgiyi de kullandılar. Gerçi bu yazarların verdiği bilgiler temkinli bir biçimde incelenmelidir, ama görmezden de gelinemezler. Themistios'ta geçen, Plutarkhos'un alıntıladığı, Stobaios'un da ondan alıp koruduğu bir bölümden –Foucart'dan beri– sık sık söz edilmiştir; burada, ruhun ölümden hemen sonraki deneyimleri, erginlenecek adayın Büyük *Mysteria*'larda yaşadığı sınavlara benzetilmektedir: Aday başlangıçta karanlıklar içinde dolaşır ve her türlü dehşeti yaşar; sonra birdenbire üzerine harika bir ışık vurur ve saf güzelliğe sahip manzaraları, çayırları görür, sesleri duyar ve dansları algılar. Erginlenen kişi, başında bir taçla "saf ve mübarek insanlar"a katılır; bir köşede balçık ve sis içinde üst üste yığılmış, ölüm korkusu ve öteki dünyanın mutluluğundan duydukları kuşku nedeniyle sefil bir halde bekleşen erginlenmemişleri seyreder.[11] Foucart, ritüellerin (*drōmena*) aynı şekilde karanlıklar içinde bir yürüyüş, çeşitli dehşet verici görüntüler ve adayın birden ışıklı bir çayıra girmesi bölümlerini içerdiğini tahmin ediyordu. Ama Themistios'un tanıklığı geç tarihlidir ve daha çok Orpheusçu yaklaşımları yansıtmaktadır.[12] Demeter tapınağında ve Telesterion'da yapılan kazılar, erginlenecek adayların ritüel biçiminde Yeraltı Ülkesi'ne inmesini sağlayacak yeraltı odaları bulunmadığını göstermiştir.[13]

---

* Hıristiyan dinini rakiplerine karşı savunmak üzere kaleme alınmış metinler –çn.

[11] Stobaios, IV, s. 107, Meineke.

[12] Foucart, *Mystères*, s. 392 vd. Platon, *Phaidon*'da (69c), günahkârların Hades'te uğradıkları cezalar ve günahsızlar çayırı imgesinin, Mısır cenaze âdetlerinden esinlenen Orpheus tarafından getirildiğini ileri sürer.

[13] Bu durum yeraltı ülkesi simgeselliğini dışlamaz; çünkü öteki dünyaya girişi gösteren bir

Erginleme ritüelini yeniden oluşturma çabasında kullanılan bir diğer hareket noktası da, İskenderiyeli Clemes'in aktardığı[14] gizli sözler, *synthēma*'dır (adayların parolası): "Oruç tuttum; *kykeōn* içtim; sepeti (*kistē*) aldım, içindekini küfeye koydum, sonra onu küfeden alıp tekrar sepete yerleştirdim." Bazı yazarlar bu cümlenin yalnızca ilk iki bölümünün Eleusis'deki gizli sözlere ait olduğunu tahmin etmektedir. Gerçekten de bunlar *mysteria*'nın iyi bilinen bölümlerine işaret etmektedir: Demeter orucu ve *kykeōn* içilmesi. *Synthema*'nın geri kalanı bir bilmecedir. Birçok bilgin sepetin ve küfenin içindekini tanımlayabileceklerini düşünmüş; ya bir rahim taklidi, ya bir fallus, ya bir yılan ya da cinsel organ biçiminde pastaların söz konusu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Varsayımların hiçbiri ikna edici değildir. Belki de sepetlerin içinde arkaik çağlardan kalma ve tarım kültürlerine özgü bir cinsel simgesellikle uyumlu kutsal emanet niteliğinde nesneler vardı. Ama Demeter Eleusis'te, kamusal tapımında görülenlerden çok farklı bir dinsel boyut ortaya koyuyordu. Diğer yandan bu tür bir ritüelin erginleme törenine katılan çocuklar tarafından da gerçekleştirildiğini kabul etmek zordur. Zaten *synthema*'nın ima ettiği ritüel, bir doğum ya da yeniden-doğum simgeselliğiyle yorumlanırsa, erginleme töreninin o anda sona ermesi gerekirdi. Bu durumda nihai deneyimin, *epopteia*'nın anlamını ve gerekliliğini kavramak güçleşmektedir. Her ne olursa olsun, sepetlerde gizlenen *hiera*'lara ilişkin tanıklıklar onların *ele* alındığını değil, *törensel bir biçimde* sunulduğunu belirtmektedir. O halde, G. H. Pringsheim, Nilsson ve Mylonas'ın ileri sürdükleri gibi, *synthema*'nın çok daha geç bir dönemde, Helenistik çağda bulgulanan Demeter törenlerine işaret etmesi olasıdır.[15]

Erginlenecek adayların kutsal bir ayin yemeğine katıldıkları varsayılmıştır ki, bu akla yakın gözükmektedir. Bu durumda yemek başlangıçta, *kykeon* içildikten sonra, yani gerçek *telete* başlamadan önce yer alıyordu. Proclus'taki bir bilgiden[16] başka bir ritüel daha olduğu sonucuna varılmıştır: Adaylar göğe bakıp "Yağ!" diye bağırıyorlar, yere bakıp "Gebe kal!" diye haykırıyorlardı. Hippolytos,[17] bu sözlerin *mysteria*'ların büyük sırrını oluşturduğunu belirtiyor. Burada bitkilerin

---

mağara –Plutonion (Pluton tapınağı)– vardı ve orada muhtemelen bir *omphalos* bulunuyordu; krş. Kerényi, *a.g.y.*, s. 80.

[14] *Protreptikos*, II, 21, 2.

[15] Krş. Mylonas, *Eleusis*, s. 300 vd ve dipnot 39.

[16] *ad Timaeus*, 293c.

[17] *Philosophoumena*, V, 7, 34.

büyümesi tapımlarına özgü kutsal evliliğe ilişkin ritüel sözlerin var olduğuna kuşku yoktur; ama bu sözlerin –eğer Eleusis'te söyleniyorduysa– gizli olduğu ileri sürülemez; çünkü aynı sözcükler Atina'daki Dipylon kapısının yakınında bulunan bir kuyunun yazıtında da yer alıyordu.

Oldukça şaşırtıcı bir bilgi de Piskopos Asterios tarafından aktarılmıştı. Asterios, 440'a doğru, Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nun resmi dini olduğu dönemde yaşamıştı. Bu da piskoposun pagan yazarların yalanlamalarından artık korkmadığını gösterir. Asterios karanlıklara gömülmüş bir yeraltı geçidinden, hiyerofant[*] ile rahibenin burada gerçekleşen törensel buluşmasından, sönen meşalelerden ve "kurtuluşunun bu ikisinin karanlıkta yaptıklarına bağlı olduğuna inanan büyük kalabalık"tan söz eder.[18] Ama Telesterion'da, kazılar her yönde kayalık zemine kadar ulaşsa da hiçbir yeraltı odası (*katabasion*) bulunamamıştır. Asterios'un Helenistik çağda İskenderiye Eleusiniun'unda yapılan *mysteria*'lardan bahsetmiş olması daha büyük bir olasılıktır. Yine de eğer kutsal evlilik gerçekten var idiyse, Clemes'in –Eleusis'ten söz ettikten sonra– İsa'yı "gerçek hiyerofant" olarak göstermesini anlamak güçtür.

III. yüzyılda Hippolytos dosyaya iki yeni bilgi ekler.[19] *Epopteia* derecesine gelenlere, "törensel bir sessizlik içinde" bir buğday başağı gösterildiğini ileri sürer ve şunu da ekler: "Gece, büyük ve ifade edilemez *mysteria*'ları kutlayan göz kamaştırıcı bir ateşin içinde hiyerofant haykırır: 'Azize Brimo aziz bir çocuk doğurdu: Brimos!' yani: Güçlü Kadın Güçlü Çocuğu doğurdu." Bir buğday başağının törensel biçimde gösterilmesi biraz şüpheli gelmektedir; çünkü erginlenecek adaylar buğday başaklarını zaten yanlarında getirmek durumundaydılar. Üstelik Eleusis'teki birçok anıtta da oyma başak figürleri vardır. Demeter'in buğday tanrıçası olduğuna kuşku yok ve Triptolemos da Eleusis mitsel-ritüel senaryosunda yer alıyordu. Ama taze bir buğday başağının ortaya çıkarılmasının *epopteia*'nın büyük sırlarından birini oluşturduğuna inanmak güçtür. Tabii Eleusis *Mysteria*'larına özgü bir "mucize"den söz eden Walter Otto'nun yorumu kabul edilecek olursa, iş değişir: "Dionysos bayramlarındaki birkaç saat içinde büyüyen bağ gibi, doğaüstü bir hızla büyüyen ve olgunlaşan buğday başağı Demeter *Mysteria*'larının bir parçasıdır."[20] Bununla birlikte Hippolytos, Frigyalıların kesilmiş başa-

[*] Hiyerofant (Yun. *hierophantes*): Eleusis ritüellerini yöneten başrahip –çn.

[18] *Kutsal Din Şehitlerine Methiye, Patrologia graeca* içinde, c. 40, sütun 321-324.

[19] *Philosophoumena*, V, 38-41.

[20] *A.g.y.*, s. 25.

ğı, Atinalıların daha geç bir dönemde kendilerinden aldıkları bir *mysteria* olarak kabul ettiklerini söyler. O halde Hıristiyan yazar, Attis *Mysteria*'ları (Hippolytos'a göre, Frigyalılar tanrı Attis'e "taze buğday başağı" diyorlardı) hakkında bildiklerini Eleusis'e taşımış olabilir.

Brimo ve Brimos sözcükleri ise büyük olasılıkla Trak kökenlidir. Brimo esas olarak ölüler kraliçesini ifade eder; dolayısıyla bu *isim* Demeter'e olduğu kadar, Kore ve Hekate'ye de uymaktadır. Kerényi'ye göre hiyerofant, ölüm tanrıçasının ateşin içinde bir oğul doğurduğunu duyuruyordu.[21] Her ne olursa olsun, son görünün, *epopteia*'nın çok parlak bir ışıkta gerçekleştiği biliniyor. Birçok antik yazar küçük yapının, Anaktoron'un içinde yanan ateşten ve damdaki delikten yükselen alevlerle dumanın uzaktan da görülebildiğinden söz eder. Hadrianus zamanına ait bir papirüste, Herakles hiyerofanta seslenir: "Ben de uzun süre önce (veya başka yerde) erginlendim ... ateşi [gördüm] ... ve Kore'yi gördüm."[22] Atinalı Apollodoros'a göre, hiyerofant Kore'yi çağırmak için tunçtan bir gonga vuruyor ve genel bağlamdan anlaşıldığına göre, bu vuruşla ölüler krallığı parçalanıyordu.[23]

99. "Sırlar" ve "*Mysteria*'lar"— Persephone'nin görünmesinin ve annesiyle birleşmesinin *epopteia*'nın ana bölümünü oluşturduğu ve belirleyici dinsel deneyime yol açanın da, tanrıçaların varlığı olduğu kabul edilebilir. Bu birleşmenin nasıl gerçekleştiğini ya da sonra ne olduğunu bilmiyoruz. Niye böyle bir görünün, erginlenenlerin ölümden sonraki durumlarını kökten değiştirdiğine inanıldığı hakkında da bilgi sahibi değiliz. Ama *epopteia*'yı tamamlayan adayın, kendisini tanrıçalara "yakınlaştıran" "tanrısal bir sırrı" algıladığından kuşku duyulamaz; bir anlamda Eleusis tanrıları tarafından "evlat ediniliyordu."[24] Erginlenme, hem

---

[21] Benzer başka örnekler de bilinmektedir; örneğin Dionysos veya Koronis'in yakıldığı odun yığınının üstünde, annesinin cesedinden Apollon tarafından çıkarılarak doğan Asklepios; krş. Kerényi, *a.g.y.*, s. 92 vd.

[22] Krş. Kerényi, s. 83-84.

[23] W. Otto, s. 27.

[24] Guthrie (*The Greeks and their Gods*, s. 292-293), yanlışlıkla Platon'a mal edilmiş bir diyalog olan *Aksiokhus*'un bir bölümünü hatırlatıyor: Sokrates Aksiokhus'a ölümden korkmasına gerek olmadığı konusunda güvence verir; tam tersine Eleusis *Mysteria*'larında erginlendiği için tanrıların akrabası (*gennētēs*) olmuştur. Guthrie bu metni, tanrısal evlat edinmenin bir kanıtı olarak kabul eder. Ama *gennētēs* terimi daha çok bağlılığı ifade eder: "Sen ki tanrıçalara bağlı olanlardan birisin." Tabii bu da tinsel bir akrabalık düşüncesini dışlamaz.

tanrısal dünyayla yakınlığı hem de hayat ile ölüm arasındaki sürekliliği ortaya koyuyordu. Tarımsal türde bütün arkaik dinlerce paylaşıldığına kuşku olmayan bu düşünceler, Olympos dini tarafından bastırılmıştı. Hayat ile ölüm arasındaki gizemli sürekliliğin "ortaya çıkması, vahyedilmesi" *epopteia* adayını kendi ölümünün kaçınılmazlığı düşüncesiyle barıştırıyordu.

Eleusis *Mysteria*'larında erginlenenler bir "Kilise," veya Helenistik çağın *mysteria*'larına benzer bir gizli dernek oluşturmuyordu. *Mysteria* sınavından geçenler ve *epopteia* sınavından geçenler, evlerine döndüklerinde kamusal tapımlara katılmayı sürdürüyorlardı. Aslında erginlenenler ancak ölümden sonra bir araya geliyor ve erginlenmemişler kalabalığından ayrılıyorlardı. Bu açıdan, Pisistratos'tan sonraki Eleusis *Mysteria*'ları, sitenin geleneksel dinsel kurumlarına karşı çıkmadan Olympos dinini ve halk inançlarını tamamlayan bir dinsel sistem olarak kabul edilebilir. Eleusis'in başlıca katkısı ölümden sonra koruyuculuk sağlama türündeydi ve bu nedenle *mysteria*'lar Atina tarafından hemen onaylanıp koruma altına alınmıştı.

Bütün bölgelerde ve bütün Yunan kolonilerinde tapınılan tanrıçalar içinde, halk tarafından en çok tutulanı Demeter'di. Aynı zamanda en eski tanrıça da oydu; yapısal bağlamda neolitik çağın Ulu Tanrıçaları'nın bir uzantısıydı. Antikçağ başka Demeter *Mysteria*'larına da tanık olmuştu; bunların en meşhurları Andania ve Lykosura *mysteria*'larıydı. Kuzey bölgelerinin –Trakya, Makedonya, Epeiros– erginleme merkezi olan Samothrake'nin (Semendirek), Kabeiroi (Kabir'ler) *mysteria*'ları ile ünlendiğini ve MÖ V. yüzyıldan beri Atina'da Trakya-Frigya tanrısı Sabazios için *mysteria*'lar yapıldığını, bunun Batıya sızan ilk Doğulu tapımlardan biri olduğunu ekleyelim. Başka bir deyişle, Eleusis *Mysteria*'ları benzersiz saygınlıklarına karşın, Yunan dinsel dehasının bu alandaki tek yaratımı değildi: Ne yazık ki hakkında yeterince bilgi sahibi olmadığımız daha geniş bir sistem içinde yer alıyorlardı. Bilgilerin sınırlı olmasının nedeni ise, hem bu *mysteria*'ların hem de Helenistik çağdakilerin erginlenme törenlerinde gizliliğin önkoşul olmasıydı.

"Sır"rın dinsel ve genel anlamda kültürel değeri henüz yeterince incelenmemiştir. Bütün büyük keşifler ve buluşlar –tarım, madencilik, çeşitli teknikler, sanatlar vb– başlangıçlarında sırları gerektiriyordu: İşlemlerin başarısını yalnızca meslek sırlarına "erenler"in sağlayacağı düşünülüyordu. Zamanla, bazı arkaik tekniklerin sırlarına erme olanağı, bütün topluluğa açıldı. Bununla birlikte söz konusu teknikler kutsal niteliklerini tamamen yitirmediler. Bu anlamda tarım örneği oldukça öğreticidir: Tarım, Avrupa'ya yayıldıktan birkaç bin yıl sonra, hâlâ

ritüel yapısını koruyordu, ama "meslek sırları," yani mahsul bolluğunu sağlamaya yönelik törenler, çok basit bir "erginlenme" aracılığıyla artık bütün dünyada herkese açıktı.

Eleusis *Mysteria*'larının tarımsal bir mistik anlayışla uyumlu olduğu kabul edilebilir ve herhalde erginlenme senaryosunu en azından kısmen, cinsel ilişkinin, bitki ve gıda bereketinin kutsallaştırılması biçimlendirmiştir. Eğer bu doğruysa, o zaman yarı yarıya unutulmuş, ilk anlamlarını yitirmiş kutsamaların söz konusu olduğunu varsaymak gerekir. Eğer Eleusis'teki erginlenme töreni, gıdanın, cinsel ilişkinin, hamileliğin, ritüel biçiminde ölümün kutsallığını ortaya çıkaran bu tür "başlangıç" deneyimlerini mümkün kılıyorduysa, o zaman Eleusis "kutsal yer" ve "mucizeler" kaynağı ününü hak ediyor demekti. Bununla birlikte erginlenmenin en üstün mertebesinin, arkaik kutsamalarla ilgili toplanmış sözlü bilgilerle sınırlandığına inanmak güçtür. Eleusis mutlaka yeni bir dinsel boyut da keşfetmiş olmalıydı. *Mysteria*'lar özellikle iki tanrıçayla ilgili bazı "vahiyler"le ünlüydü.

Ama bu tür "vahiyler," "sır tutulması"nı olmazsa olmaz bir koşul olarak dayatıyorlardı. Arkaik toplumlarda bulgulanmış çeşitli erginlenmelerde izlenen usul de bundan farklı değildi. Eleusis "sırrı"nı farklılaştıran, *mysteria* tapımları için bir örnek haline gelmesidir. "Sırlar"ın dinsel değeri Helenistik çağda yüceltilecektir. Erginlenme törenlerine ilişkin sırların mitolojileştirilmesi ve bunlara yönelik yorumlar daha sonra sayısız spekülasyona cesaret verecek, bunlar da bütün bir çağın üslubunu şekillendirecektir. Plutarkhos, "sırrın varlığı öğrenilenin değerini artırır" diye yazar.[25] Gerek tıp gerekse felsefe "ererek ulaşılabilecek sırlara" sahip olmakla ünlüdür ve çeşitli yazarlar bunları Eleusis sırlarına benzetir.[26] Yeni-Pythagorasçılar ve yeni-Platoncular zamanında, en çok kullanılan klişelerden biri büyük filozofların şifreli yazılarına, üstatların gerçek öğretilerini yalnızca erginlenmişlere açıkladıklarına ilişkin görüştü.

Bu düşünce akımları en iyi dayanağını Eleusis *Mysteria*'larında buluyordu. Modern eleştirmenlerin çoğu, geç antikçağın çok sayıda yazarı tarafından önerilmiş alegorik veya Hermesçi yorumlara fazla önem vermezler. Bununla birlikte, bu tür yorumlar içerdikleri bütün anakronizmalara karşın, felsefi ve dinsel ilginçlikten yoksun değildir; aslında daha eski yazarların Eleusis *Mysteria*'larını, "sırlar"a ihanet etmeden yorumlama çabalarının uzantısını oluşturmaktadırlar.

---

[25] Homeros'un hayatı ve şiiri üzerine, 92.

[26] Krş. örneğin Galianus, *De usu partium*, VII, 14; Plotinos, *Enneades*, VI, 9, 11 vb.

Son tahlilde, Eleusis *Mysteria*'ları Yunan dinselliği tarihinde oynadığı merkezi rolün yanı sıra, Avrupa kültürü tarihine esas olarak "erginleyici sırların" yorumlarından oluşan, dolaylı, ama anlamlı bir katkı yapmıştır. Eleusis'in eşsiz saygınlığı sonunda onu pagan dinselliğin simgesi haline getirmiştir. Tapınağın yakılması ve *mysteria*'ların yasaklanması, paganizmin "resmi" sona erişine işaret etmektedir.[27] Ama bu olaylar paganizmi hiç de yok etmemiş, yalnızca içrekleşmesine yol açmıştır. Eleusis'in "sırları"na gelince, onlar araştırmacıların imgelemini meşgul etmeyi sürdürmektedir.

§ 96. Genellikle çoğul olarak kullanılan Yunanca terim, *ta mystēria,* bir Hint-Avrupa kökü olan MU'dan türemiştir; bu kökün başlangıçtaki anlamı olan "ağzını kapatmak," "ritüel sessizliği"yle ilişkilendirilmiştir. Krş. myō ve myeō, "mysteria'ya erdirmek;" myēsis, "erginlenme" (yalnızca *mysteria*'lardaki erginlenmeler için kullanılan terim).

Edebi kaynaklar hakkında, bkz. L. R. Farnell, *Cults of the Greek States,* c. III (Oxford, 1907), s. 307-367. Arkeolojik keşifler konusunda, bkz. F. Noack, *Eleusis: die baugeschichtliche Entwicklung des Heiligtums* (Berlin-Leipzig, 1927); K. Kuruniotis, "Das eleusinische Heiligtum von den Anfangen bis zur vorperikleische Zeit" (*ARW*, 33, 1935, s. 52-78); G. E. Mylonas, *The Hymn to Demeter and her Sanctuary at Eleusis* (Washington Studies in Language and Literature, XIII, St.-Louis, 1942); aynı yazar, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries* (Princeton, 1961), s. 23-186; E. Simon, "Neue Deutung zweier Eleusinischer Denkmäler des 4. Jh. v. Chr." (*Antike Kunst*, 9, 1966, s. 72-92); H. Metzger, *Les représentations dans la céramique attique du IVe siècle* (Paris, 1951), s. 231-265; aynı yazar, *Recherches sur l'imagerie athénienne* (Paris, 1965), s. 1-53.

Homeros övgüsü hakkında, bkz. N. J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter* (Oxford, 1973); ayrıca krş. K. Deichgräber, *Eleusinische Frömmigkeit und homerische Vorstellungswelt im Homerischen Demeterhymnus* (Mainz, 1950); Francis R. Walton, "Athens, Eleusis and the Homeric Hymn to Demeter" (*Harvard Theological Review*, 45, 1952, s. 105-114); Ugo Bianchi, "Saggezza olimpica e mistica eleusina nell'inno omerico a Demeter" (*SMSR*, 35, 1964, s. 161-193); Mary L. Lord, "Withdrawal and Return in the *Homeric Hymn to Demeter* and the Homeric Poems" (*Classical Journal*, 62, 1967, s. 214-248).

Eleusis *Mysteria*'larını konu alan çok geniş edebiyat içinden şunları sayalım: L. R. Farnell, *Cults,* III, s. 126-198; Paul Foucart, *Recherches sur l'origine et la nature des Mystères d'Eleusis* (Paris, 1895); aynı yazar, *Les Mystères d'Eleusis* (Paris, 1914); Martin P. Nilsson, *Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion* (Lund, 1927; düzeltilmiş ve genişletilmiş 2. baskı, 1950), s. 468 vd, 558 vd; aynı yazar, "Die eleusinischen Gottheiten" (*ARW*, 32, 1935, s. 79-141; *Opuscula Selecta* içinde yeniden basılmıştır, II, Lund, 1952, s. 542-623); aynı yazar, *Greek Folk Religion* (New York, 1940, yeni baskı 1961), s. 42-64; S. Eitrem, "Eleusis: les mystères et l'agriculture" (*Simbolae Osloenses*, 20, 1940, s. 133-151); Victor Magnien, *Les Mystères d'Eleusis. Leurs origines. Le rituel de leurs initiations* (Paris, 1938; alıntılanmış ve çevrilmiş metinleri açısından yararlıdır); Walter F. Otto, "Der Sinn der Eleusinischen Mysterien" (*Eranos-Jahrbuch*, IX, 1939, s. 83-112 = "The Meaning of the Eleusinian Mysteries," *The Mysteries. Papers from the Eranos Yearbooks* içinde, II, New York, 1955, s. 14-31); Momolina Marconi, "Sul mistero dei Misteri Eleusini" (*SMSR*, 22, 1949-50, s. 151-154); C. Kerényi, *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter* (New York, 1967); Georges Méautis, *Les Dieux de la Grèce et les Mystères d'Eleusis* (Paris, 1959); P. Boyancé, "Sur les Mystères d'Eleusis" (*REG*, 75, 1962, s. 460-482); Walter Burkert, *Homo necans* (Berlin, 1972), s. 274-327. Ayrıca bkz. A. Körte, O. Kern, A. Dellatte, Charles Picard ve diğer yazar-

ların daha aşağıda belirtilen incelemeleri.

Paul Foucart, Herodot'un görüşünü izleyerek (II, 49 vd, 146), Eleusis *Mysteria*'larının Mısır kökenli olduğunu belirtiyor. Ama Charles Picard, "MÖ II. binyılın ortasından itibaren *hieron*'da [kutsal alanda] tek başına bile olsa hiçbir Mısır nesnesinin ortaya çıkmadığı" saptamasını yapıyor (krş. "Sur la patrie et les péregrinations de Déméter," *REG*, 40, 1927, s. 321-330, özellikle s. 325). Axel Persson, "Der Ursprung der eleusinischen Mysterien" (*ARW*, 21, 1922, s. 287-309) ve Charles Picard (*Les religions préhelléniques*, Paris, 1948, s. 89, 111, 114 vd), *Mysteria*'ların Girit kökenli olabileceği önermesini gündeme getirmişlerdir. Bununla birlikte son kazılar, Eleusis yapılarında Girit veya Minos etkileri bulunduğu varsayımını çürütmüştür (bkz. Mylonas, *Eleusis*, s. 16 vd; krş. *a.g.y.*, s. 49, 68 vb). M. P. Nilsson, Eleusis mitsel-ritüel kompleksinin Miken kökenlerini ortaya çıkarmaya çalışmıştır (krş. *Minoan-Mycenaean Religion*, s. 558 vd; ayrıca bkz. *Opuscula Selecta*, II, s. 585 vd). Mylonas, anlatıların daha çok kuzey kökenli bir tapıma işaret ettiklerini hatırlatmaktadır (*a.g.y.*, s. 19 vd); Tesalya veya Trakya. Pausanias'a göre (I, 38, 2-3), ilk *hierophantes* ve Eumolpides ailesinin kurucusu olan Eumolpos'un Trakya kökenli olduğu varsayılmaktadır. Bununla birlikte Eumolpos adı, Helen öncesi döneme aittir (Nilsson, *Minoan-Mycen. Rel.*, s. 520 vd). Her ne olursa olsun, kökenleri ne olursa olsun, *Mysteria*'ların Helen öncesi döneme ait oldukları ve arkaik yapıdaki bir tapımın uzantısını oluşturdukları kesindir. Diğer din adamları ikinci bir aileden, Kerykes'lerdendi: Dadukhos, "meşale taşıyıcı," Hierokeryks, "tören münadisi" ve sunağı yöneten rahip. Alaric 396'da Eleusis'i yıkıncaya kadar, hiyerofant ve diğer din adamlarının hepsi bu iki aileden geliyordu.

Bilginlerin çoğu *mysteria*'ların doğuşunu tarımla uyumlu bir mitsel-ritüel senaryosunda aramışlardır. Nilsson'a göre, Demeter Buğdayların Anası ve Korea Tahıl Tanesi genç kızıdır: Eski ve yeni hasadı simgelerler. Dolayısıyla bu iki tanrıçanın birleşmesi, iki hasadın harman edilmesini temsil eder (krş. *Greek Folk Religion*, s. 51 vd). Nilsson, Eleusis'te "öğreti olmadığını, yalnızca hayat ve ölüm üzerine –eski hasadın içinden çıkan yeni hasadın temsil ettiği– bazı basit, temel düşünceler bulunduğunu" ileri sürmüştür (*a.g.y.*, s. 63). F. M. Cornford da benzer bir açıklama getirmektedir: "The *aparchai* and the Eleusinian Mysteries" (*Essays and Studies presented to William Ridgeway* içinde, Cambridge 1913, s. 153-166). Başka bir yerde, *Greek Folk Religion*'ı tartışırken, dinsel görüngüler için ileri sürülen bu tür "genetik" sözde açıklamaların yetersizliğini eleştirdik: krş. "Mythologie et Histoire des religions," *Diogène*, Ocak 1955, s. 108 vd. Eleusis Mysteria'larının tarımla ilişkileri R. Pettazzoni tarafından da çözümlenmiştir: *I Misteri* (Bologna, 1924), s. 45 vd; aynı yazar, *La religion dans la Grèce antique* (Paris, 1953), s. 73 vd.

Akdeniz dünyasında narla ilişkili mitler ve ritüeller hakkında, bkz. Uberto Pestalozza, "Iside e la Melagrana" (*Religione Mediterranea*, Milano, 1951, s. 1-70); Ileana Chirassi, *Elementi di culture precereali nei miti et riti greci* (Roma, 1968), s. 73-90.

Ateşle kutsama konusunda, bkz. J. G. Frazer, Apollodorus, *The Library*, c. II, s. 311-317 (Ek I: "Putting children on the fire"). C. M. Edsman, *Ignis Divinis* (Lund, 1949), s. 224 vd ve özellikle Marie Delcourt, *Pyrrhos et Pyrrha. Recherches sur les valeurs du feu dans les légendes helléniques* (Paris, 1965), s. 66 vd. Demeter'in Demophon için yapmak istediğini, Isis Ar-

sinoe'nin çocuğu, Thetis ile Medea da kendi çocukları için denemişlerdi. Ama korkuya kapılan ölümlüler tarafından aptalca kesilen bu girişimlerin hiçbiri başarıya ulaşamadı. "Ateşin efendileri" hakkında, krş. Eliade, *Le Chamanisme* (2. baskı, s. 209 vd, 342 vd, 369 vd); aynı yazar, *Forgerons et alchimistes* (Paris, 1956), s. 81 vd.

Baubo bölümü hakkında, bkz. Charles Picard, "L'épisode de Baubô dans les Mystères d'Eleusis" (*RHR*, 95, 1927, s. 1-37); V. Magnien, *Les Mystères d'Eleusis*, s. 86 vd.

Demeter mitinin Orpheus'çu yorumu adı verilen anlatıya göre (krş. Malten, "Altorphische Demetersagen," *ARW*, 1909, s. 417 vd), yoksul köylü Dysaules ile eşi Baubo Eleusis'te yaşıyorlardı; sefil bir kulübeden başka bir şeyleri yoktu, çünkü buğday Demeter tarafından henüz ortaya çıkarılmamıştı. Attika anlatısına göre, Triptolemos Dysaules'in oğluydu (Pausanias, 1, 14, 3). Diğer oğlu Euboleus domuz çobanıydı ve domuzları Persephone ile beraber yutulmuştu. Orpheus'a övgü (41, 6) Demeter'in Eleusis'teki orucunu kesince Euboleus'un verdiği bilgilere uyarak yeraltı dünyasına indiğini anlatır (ayrıca krş. K. Kerényi, *Eleusis*, s. 43, 171).

Eski yazarların Eleusis'i Elysium'la, Kutlular Âlemi'yle ilişkilendirdiklerini hatırlatalım (krş. A. B. Cook, *Zeus*, II, s. 36 vd).

§ 97. Sterling Dow ve Robert F. Healey, *A Sacred Calendar of Eleusis* (Cambridge, 1965), y. MÖ 330'a ait bir yazıta dayanarak tören takvimini yeniden oluşturdular.

Küçük *Mysteria*'lar hakkında, bkz. P. Roussel, "L'initiation préalable et le symbole Eleusien" (*Bulletin de correspondance hellénique*, 54, 1930, s. 51-74); Mylonas, *a.g.y.*, s. 239-243. Domuz kurban edilmesi Yunanistan'ın her yerinde Demeter tapınuna özgüydü; krş. son olarak çıkan W. Burkert, *Homo necans*, s. 284 vd. Diğer yandan erginlenme törenleri nedeniyle yapılan bu tür kurban törenlerine Polinezya adalarının hayvancılarında geniş ölçüde rastlanmaktadır. Burkert (s. 286) "domuz yavrusu" için kullanılan Yunanca terimin (*khoiros*) halk dilinde kadın cinsel organı anlamına geldiğini hatırlatıyor. Bir domuz yavrusunun kurban edilmesi simgesel olarak bir genç kızın öldürülmesini temsil ediyordu.

Gephyrismoi hakkında, krş. E. de Martino, "Gephyrismi" (*SMSR*, 10, 1934, s. 64-79).

Kykeon hakkında, bkz. A. Delatte, "Le Cycéon, breuvage rituel des mystères d'Eleusis" (*Bull. Classe des Lettres*, Acad. Royale de Belgique, 5. seri, c. 40, 1954, s. 690-752).

Erginlenmelerle ilişkili çok sayıda ve değerleri birbirine eşit olmayan metin, V. Magnien, *a.g.y.*, s. 198 vd'da çevrilmiştir (temkinli bir şekilde başvurulması gereken bir kaynak). Ritüeller hakkında, bkz. Mylonas, *a.g.y.*, s. 243-285; Dario Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco* (Roma, 1965), s. 127 vd. Ayrıca krş. Charles Picard, "Le prétendu 'baptême d'initiation' éleusien et le formulaire des mystères des Deux-déesses" (*RHR*, 154, 1959, s. 129-145); Ugo Bianchi, ΟΣΥΜΠΑΣΑΙΩΝ (Ex *Orbe Religionum*, I, Leiden, 1972, s. 277-286); H. Ludin Jansen, "Die Eleusinische Weihe" (*a.g.y.*, s. 287-298). Erginlenmeyle ilişkili kurbanlar ve ritüeller tapınağın içinde yapılıyordu; bu da Eleusis'i Yunan tapım toplu yapısı içinde benzersizleştiren bir durumdur. Gerçekten de Olympos kurban töreni tapınakların içinde değil, sunakların üzerinde yapılırdı ve nereye olursa olsun, gerek evlere, gerek sokaklara

gerekse tarlalara sunak dikilebilirdi.

Suyla doldurulan ve bir formülü yineleyen (belki de Proclus'un söz ettiği meşhur formül, *ad Timaeus*, 293c) erginlenen tarafından dökülen iki kübün (*plemokhoai*) kozmik ve ritüel anlamı konusunda, bkz. Edward L. Ochsenschlager, "The Cosmic Significance of the *Plemochoe*" (*HR*, 9, Kasım 1970, s. 316-337).

Sırların açıklanması konusunda (krş. daha yukarıda dipnot 3), antikçağda birkaç örnek daha bilinmektedir. Sopatros adıyla bize kadar ulaşmış bir retorik alıştırması, erginlenmeyi düşleyen bir genç adam örneğini anlatır: Genç *dromena*'ları yapmış, ama hiyerofant'ın söylediği sözleri işitmediği için erginlenmiş olarak kabul edilememiştir. Tam tersine *hiera*'ları erginlenmemişlere gösterdiği ve ağıza alınmaması gereken sözleri yinelediği için suçlanmıştır (krş. Mylonas'taki referanslar, s. 272, dipnot 194, 195). Alkibiades gizli törenlerin parodisini yapmış ve sürgün edilmiştir; yakalanan bazı suç ortakları idam cezasına çarptırılmıştır (Ksenophon, *Ellenika*, 1, 4, 14 vb).

§ 98. Synesius sayesinde, Aristoteles'in gençlik dönemine ait ve *mysteria*'lara ermeyle ilgili bir eserinden kısa bir parça elimize ulaşabilmiştir: "Aristoteles, erginlenenlerin bir şeyler öğrenmek yerine, duygular hissetmelerinin ve bazı düzenlemeler içine sokulmalarının –tabii onları almaya uygun hale geldikten sonra– gerekli olduğu kanısındadır" (*Dio*, Krabinger (ed.), c. I, s. 271-272 = Aristote, par. 15 Rose; çev. Jeanne Croissant, *Aristote et les Mystères*, Paris, 1932, s. 137). Psellus'un naklettiği ve J. Bidez tarafından yayımlanmış (*Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, c. VI, 1928, s. 171) koşut bir metin J. Croissant tarafından kapsamlı bir biçimde çözümlenmiştir, *a.g.y.*, s. 145 vd.

Themistios bölümü hakkında, bkz. en son çıkan Mylonas, *a.g.y.*, s. 264 vd. Geç döneme ait kaynakların mükemmel bir çözümlemesi için, Farnell, *Cults*, III, s. 176 vd.

İskenderiyeli Klemes'in aktardığı *synthema* hakkında, bkz. U. Pestalozza, *Religione Mediterranea. Vecchi e nuovi studi* (Milano, 1951), s. 216-234 ("Ortaggi, frutti e paste nei Misteri Eleusini"); Mylonas, *a.g.y.*, s. 294-303; W. Burkert, *Homo necans*, s. 298 vd.

Sepette ve küfede gizlenen nesnelerin neler olduğu uzun bir tartışmaya yol açmıştır ve bu tartışma hâlâ sürmektedir. A. Körte, küfenin içinde bir vajina taklidi (*kteis*) bulunduğunu tahmin ediyordu; erginlenme adayı buna dokunduğunda Demeter'in çocuğu olarak yeniden doğduğuna inanıyordu (*ARW*, 1915, s. 116 vd). O. Kern daha da ileri gidiyordu: *Mysteria*'ya katılan aday *kteis*'e cinsel organıyla dokunduğunda tanrıçayla birleşiyordu (*Die griechische Mysterien der classischen Zeit*, 1927, s. 10). A. Dieterich'e göre tam tersine küfede bulunan bir fallustu: Aday onu göğsünün üzerine koyunca tanrıçayla birleşiyor ve onun çocuğu oluyordu (*Eine Mythrasliturgie*, 1903, s. 123; *Mutter Erde*, 3. baskı, 1925, s. 110 vd). Charles Picard'a göre, küfenin içinde bir fallus ve sepette de bir rahim vardı: Aday onları eline alınca tanrıçalarla birleşmeyi gerçekleştiriyordu ("L'épisode de Baubô," *RHR*, 95, 1927, s. 237 vd). S. Eitrem bir yılan, bir nar ile fallus ve rahim biçiminde pastalardan söz eder ("Eleusinia," s. 140 vd). Bu tür açıklamalar birçok bilgin tarafından reddedilmiştir: Maas, Farnell, P. Roussel, L. Deubner, W. Otto, Kerényi vb (ayrıca bkz. Mylonas, s.

296, dipnot 22). Ama bu tarihi-dinsel yorum alıştırmalarına değinmeye değer: Çünkü bunlar XX. yüzyılın ilk otuz yılında Batının *Zeitgeist*'ının anlaşılmasına yardımcı olurlar.

Mysteria'lara erme konusundaki bilgilere gelince, Kilise Babaları'nın bunları belli bir amaçla naklettikleri kesindir: putperestliğe saldırmak ve gözden düşürmek. Bununla birlikte *uydurmaya* cesaret edemiyorlardı; çünkü o zaman pagan yazarlar tarafından yalanlanabilirlerdi. Ama tam bir dinsel bağdaştırmacılık döneminde yazdıklarını ve esas olarak Helenistik *mysteria*'ları kaynak aldıklarını da dikkate almak gerekir. Nitekim çok sayıda Yeni-Platoncu ve Yeni-Pythagorasçı yazar bütün *mysteria*'ların birliğini savundukları için, Hıristiyan yazarlar da onların bu bakış açısını kullandı ve daha yakın tarihli *mysteria*'lara ait ritüelleri de Eleusis *mysteria*'ları içinde kabul ettiler. Ayrıca Hıristiyanlığı savunanlar da benzeştirme yoluyla açıklama yapma konusundaki Helenistik modayı paylaşıyorlar, bu da onların tanıklıklarını iyice kuşkulu hale getiriyordu.

Eleusis'te ateş ve ölülerin yakılması. Bazı erginlenmişlerin cesetleri, MÖ 1110-700 arasında tapınağın bulunduğu taraçada yakılmış olabilir (krş. Kerényi, s. 93). Diğer yandan MÖ 20'de Augustus yeniden Eleusis'te bulunduğu sırada, erginlenmek isteyen ve *epopteia*'ya katıldıktan sonra ateşin içine girip yanan Zarmaros veya Zarmanokhegos adındaki bir Brahmanın öyküsü bilinmektedir (Dio Cassius LIV, 9, 10; Strabon, XV, 1, 73; krş. Kerényi, s. 100). Bu ritüel ölü yakmalarda Demophon'un ateşle "tanrılaştırılması"nın anıları bulunabilir mi? Ayrıca bkz. Marie Delcourt, *Pyrrhos et Pyrrha* (Paris, 1965), s. 68 vd.

§ 99. Demeter tapımı için, bkz. Farnell, *Cults*, III, s. 38 vd; Nilsson, *Geschichte*, I, s. 461.

Yunanistan'ın geri kalanındaki Demeter *mysteria*'ları hakkında, krş. Nilsson, *Geschichte*, I, s. 478; R. Stiglitz, *Die grossen Göttinnen Arkadiens* (Viyana, 1967), s. 30 vd; G. Zuntz, *Persephone* (Cambridge, 1971), s. 75 vd.

MÖ I. yüzyılda, Sicilyalı Diodoros (V, 73, 3) şu rivayeti naklediyordu: Girit sakinleri *mysteria*'ların kendi adalarından çıkarak yayıldığını ileri sürmekte, Eleusis erginlenme törenlerinde, Samothrake (Semendirek) *mysteria*'larında ve Orpheus tarafından kurulan tapımda aktarılan sırların Girit'te bunları öğrenmek isteyen herkes tarafından özgürce paylaşılmasını da bunun kanıtı olarak göstermektedirler. Diodoros'un edindiği bilgi gerçekse, muhtemelen ritüellere ve özellikle de tarımsal işlerle (tohumun toprağın altında kaybolması, bunu yeni bir hasadın izlemesi) Persephone'nin kaçırılması ve Demeter'le birleşmesi arasındaki ilişkileri yansıtan mitoloji oyunlarına dayanmaktadır.

Dionysos'un *mysteria*'lardaki rolü tartışmalıdır. MÖ IV. yüzyılda Dionysos, Eleusis'e doğru ilerleyen tören alayı içinde atılan çığlığın (Herodotos, VIII, 65) veya söylenen ilahinin kişileştirilmesi olan (Aristophanes, *Batrakhoi* [*Kurbağalar*], 309) Iakkhos'la özdeşleştirilmişti. Farnell'a göre, Sophokles (*Antigone*, 1119-21, 1146-52), Iakkhos'un, Eleusis'çi uknumu (hipostaz) içinde görünen Dionysos olduğunu göstermektedir (*Cults*, III, s. 149). Ama sanki Dionysos *mysteria*'larda tapınılan tanrılar içinde yer almamıştır (Mylonas, *a.g.y.*, s. 238). Eleusis'teki varlığı Helenistik çağda giderek ağırlık kazanacak bir hareket olan bağdaştırmacılığın sonuçlarındandır.

XIII. BÖLÜM

ZERDÜŞT VE İRAN DİNİ



100. Bilmeceler— İran dininin incelenmesi sürprizler, hatta hayal kırıklıklarıyla doludur. Konuya çok canlı bir ilgi gösterilir, çünkü Batının dinsel oluşumuna İran'ın yaptığı katkı öteden beri bilinmektedir. Gerçi döngüsel zaman anlayışının yerini alan çizgisel zaman anlayışı İbranilerin de yabancısı değildi, ama diğer birçok dinsel düşünce de İran'da keşfedildi, yeniden değer kazandı veya sistemleştirildi. Bunların yalnızca en önemlilerini hatırlatmakla yetinelim: Birçok düalist sistemin (kozmolojik, ahlaki, dinsel düalizmler) birbirine eklemlenmesi; kurtarıcı miti; iyinin nihai zaferini ve evrensel kurtuluşu ilan eden "iyimser" bir eskatolojinin geliştirilmesi; bedenlerin yeniden dirilişi öğretilerini; büyük olasılıkla, bazı irfani mitler; son olarak da Rönesans döneminde gerek İtalyan Yeni Platoncuları gerekse Paracelse veya John Dee tarafından yeniden geliştirilen, Magus mitolojisi.

Bununla birlikte, uzman olmayan okuyucu, kaynakları eline alır almaz hayal kırıklığına uğrar ve canı sıkılır. Eski Avesta'nın dörtte üçü kaybolmuştur. Korunan metinlerden yalnızca Zerdüşt'e ait olduğu düşünülen Gatha'lar uzman olmayan okuyucuya çekici gelebilir. Ama bu bilmece gibi şiirlerin anlamı henüz tam çözülememiştir. Günümüzdeki Avesta'nın geri kalanı ve özellikle de IV. ve IX. yüzyıllar arasında yazılmış Pehlevice metinler kuruluklan, sıkıcı tekdüzelikleri ve düz üsluplarıyla ayırt edilirler. Vedalar'ın ve Upanişadlar'ın okuyucuları, hatta *Brāhmanalar*'ın okuyucuları bu metinler karşısında hayal kırıklığına uğrayacaktır.

Ama kimi zaman Gatha'ların içinde çözülebilen, daha geç dönem yazılarında da geliştirilmiş ve sistemleştirilmiş halde bulunabilen düşünceler, heyecan vericidir. Ama bunlar ritüel metinleri ve yorumlar yığını içinde kaybolup gitmiştir. Gatha'ların dışında –anlaşılmaz noktalara karşın bunları okumak her zaman bir zevktir– sözün gücünün, imgelerin özgünlüğünün, derin ve beklenmedik bir anlamın ortaya çıkışının göz kamaştırıcı düzeylere eriştiklerine pek rastlanmaz.

Bu dinsel kavramların bulunmasında veya yeniden değer kazanmasında Zerdüşt'ün kişisel katkısı konusunda ise, İran uzmanlarının görüşleri farklıdır ve

birbirlerini dışlama eğilimi gösterir. Esas olarak iki tarih yazımı perspektifi söz konusudur: Birincisine göre Zerdüşt, geleneksel etnik dinde, yani MÖ II. binyılda Hint-İranlılar tarafından paylaşılan dinde reform yapmış, tarihsel bir kişiliktir. İkinci perspektifte, Zerdüşt dini İran dininin yalnızca bir yönünü, yani merkezinde Ahura Mazda tapımı olan Mazdeizmi temsil eder; bu yöntembilimsel tavrı paylaşan yazarlara göre, Zerdüşt "peygamber"in gerçekleştirdiği bir "reform" söz konusu olmadığı gibi, bu kişiliğin tarihselliği bile tartışmalıdır.

Hemen aşağıda göreceğimiz gibi, Zerdüşt'ün tarihselliği sorununun büyük bir güçlük oluşturmaması gerekir. Tarihsel Zerdüşt kişiliğinin, "Mazdeizm dinini" oluşturan müminler tarafından bir mükemmel örneğe dönüştürülmesi doğaldır. Birkaç kuşak sonra, kolektif bellek önde gelen bir kişinin gerçek yaşamöyküsünü korumayı başaramaz; söz konusu kişilik bir ideal örneğe dönüşür, yani dile getirdiği çağrının yalnızca erdemlerini ifade eder ve bu çağrı, kişiliğin somutlaştırdığı örneğe özgü örnek oluşturan olaylarla yansıtılır. Bu yalnızca Gautama Budha veya İsa için değil, Marko Kraljeviç veya Dieudonné de Gozon gibi daha küçük çaplı kişilikler için de geçerlidir. Ama bilginlerin çoğunun Zerdüşt'ün eseri olarak kabul ettiği Gatha'lar, yer yer yazarın tarihselliğini doğrulayan özyaşamöyküsel ayrıntılar da içerirler. Zaten eldeki bilgiler de bundan ibarettir; Zerdüşt tarafından yazılmış ilahiler içinde yer aldıklarından, bütün Mazdeizm geleneğinde etkin olan mitleştirme süreci içinde varlıklarını koruyabilmişlerdir.

Zerdüşt'ün hayatı ve dinsel etkinliği konusunda bir ilk taslak oluştururken, bu yaşamöyküsü ayrıntılarını kullanmak yerinde olacaktır. Daha sonra, en son araştırmaların sonucunda öne çıkan kimi düzeltmeler ve ekler de belirtilecektir.

Zerdüşt'ün etkinliğinin MÖ 1000-600 yılları arasında bir tarihe yerleştirilmesi önerilmiştir. "İskender'den önce 258 yılı"ndan söz eden Mazdeist gelenek doğru kabul edilecek olursa, Zerdüşt'ün MÖ 628-551 arasında yaşadığı saptanabilir.[1] Gatha'ların dilinin arkaik niteliğinden, özellikle de Vedalar'la olan benzerliklerinden ötürü en eski tarihler önerilmiştir. Dilbilimsel çözümleme, peygamberin

---

1 "İskender'den 258 yıl önce" ifadesi büyük olasılıkla Ahemenilerin imparatorluğuna son veren Persepolis'in fethine gönderme yapmaktadır (MÖ 330). Zerdüşt, Kral Viştaspa'ya dinini kabul ettirerek ilk başarısını kazandığında, 40 yaşındaydı. Araştırmacıların çoğu (krş. W. B. Henning, *Zoroaster, Politician or Witch-Doctor*, s. 38 vd; J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, s. 136 vd) tarafından kabul edilen geleneksel zamandizini ("İskender'den 258 yıl önce"), M. Molé (*Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, s. 531) ve G. Gnoli ("Politica Religiosa e concezione delle regalità," s. 9 vd) tarafından reddedilmiştir.

İran'ın doğusunda, büyük olasılıkla Harizm veya Baktria'da yaşadığı sonucuna varılmasını sağlamaktadır.[2]

Rivayete göre Zerdüşt, *zaotar*'dı (Yaşt 33:16), yani kurban rahibi ve ilahi okuyucuydu (krş. Sanskritçede *hotar*) ve Gatha'lar eski bir Hint-Avrupa kutsal şiir geleneği çerçevesine girmektedir. At yetiştiricisi Spitāma ("parlak saldırılı") kabilesindendi; babasının adı Pourušaspa'ydı ("atı benekli"). Zerdüşt evliydi ve iki çocuğunun adı bilinmektedir; bunlardan küçüğü kızdı: Pouruçistā (Yasna 53:3). Zerdüşt yoksuldu. Meşhur bir *gatha*'sında Ahura Mazda'ya kendisini koruyup yardım etmesi için yakarırken, şöyle haykırır: "Niye güçsüz olduğumu biliyorum ey Bilge: Çünkü sürüm küçük ve az adamım var" (Yasna 46:2).

Çağrısıyla seslendiği topluluk, *kavi* denen şefleri ve *karapan*, "mırıldanan" ve *usig*, "kurban edici" denen rahipleri bulunan yerleşik çobanlardan oluşuyordu. Zerdüşt'ün Ahura Mazda adına saldırmaktan çekinmediği bu rahipler, geleneksel Âri dininin bekçileridir. Ama çok geçmeden tepkiler geldi ve peygamber kaçmak zorunda kaldı. "Hangi ülkeye kaçayım?" diye haykırır; "Nereye kaçmalı, nereye gitmeli? Beni ailemden ve aşiretimden uzaklaştırıyorlar; ne köyüm ne de memleketin kötü reisleri benim yanımda...." (Yasna 46:1). Fryāna aşiretinin reisi Viştaspa'nın yanına sığındı ve onu, vazettiği dine çekmeyi başardı; Viştaspa onun dostu ve koruyucusu oldu (Yasna 46:14; 1.,.16). Ama direniş zayıflamadı ve Zerdüşt bazı kişisel düşmanlarını *gatha*'larında açıkça kınadı: "hâlâ başlıca engel olan" Bandva (Yasna 49:1-2) ve "evine dönen Zerdüşt Spitāma ile soğuktan titreyen koşum hayvanlarına Kış Köprüsü'nde saldıran ve köprüden geçmelerine izin vermeyen, küçük prens Vaēpya" (Yasna 51:12).

Gatha'larda Zerdüşt'ün misyonerlik etkinliklerine ilişkin bazı bilgiler de seçilebilmektedir. Peygamberin çevresinde, "yoksullar" (*drigu*), "dostlar" (*frya*), "bilenler" (*vīdva*), "birlik üyeleri" (*urvatha*) adları verilmiş bir dostlar ve müritler grubu vardı.[3] Yoldaşlarını, düşmanları ve "kötülüğü" "silah zoruyla uzak tutmaları" konusunda teşvik etti (Yasna 31:18). Bu Zerdüştçü topluluğun karşısında, parolaları *aēšma*, "öfke" olan "erkek cemiyetleri" vardı. Bu gizli İran cemiyetlerinin,

---

[2] Krş. J. Duchesne-Guillemin, *a.g.y.*, s. 138-140; G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, s. 79-80. Gatha'lardan alıntıları, J. Duchesne-Guillemin'in çevirisinden yapıyoruz: *Zoroastre* (1948).

[3] Widengren, bu terimlerin Hintçedeki karşılıklarını hatırlattıktan sonra, büyük olasılıkla Hint-İran topluluğu kadar eski bir kurumun söz konusu olduğunu gösteriyor (*a.g.y.*, s. 83 vd).

önderleri İndra *adhrigu*, yani "*dhrigu*" olmayan ("yoksul *olmayan*") diye nitelenen genç Hint savaşçıları Marut'larla eşdeğerliliği kanıtlanmıştır.[4] Zerdüşt, sığır kurban edenlere şiddetle saldırır (Yasna 32:12, 14; 44:20; 48:10); erkek cemiyetlerindeki tapımın ayırt edici niteliğini bu tür kanlı ritüeller oluşturmaktadır.

101. Zerdüşt'ün Hayatı: Tarih ve Mit— Bu az sayıdaki örtük bilgi bir yaşamöyküsünün unsurlarını oluşturmaya yetmez. Marjan Molé, görünürde gerçek kişiliklere ve olaylara yapılan ender göndermelerin bile mutlaka tarihsel gerçekleri yansıtmadığını göstermeyi denemiştir: Örneğin Viştaspa erginlenmiş mürit örneğini temsil etmektedir. Bununla birlikte Zerdüşt'ün tarihselliği yalnızca somut kişilikler ve olayların ima edilmesinden değil ("Kış Köprüsü"nde kendisine yol vermeyen küçük prens Vaēpya vb), aynı zamanda Gatha'ların gerçek ve tutkulu niteliğinden çıkarsanmaktadır. Ayrıca Zerdüşt'ün tanrısını sorgularken gösterdiği telaş ve varoluşçu gerilim de çarpıcıdır: Ondan kozmogoni sırları hakkında kendisine bilgi vermesini, hem kendi geleceğini, hem kendisine baskı yapan bazı kişilerin ve bütün kötülerin kaderini göstermesini ister. Meşhur Yasna 44'ün her dörtlüğü aynı ifadeyle başlar: "İşte sana sorduğum Tanrım– bana iyi cevap ver!" Zerdüşt, "güneşin ve yıldızların yollarını kimin çizdiğini" (3), "aşağıdaki yeri ve bulutlu gökyüzünü düşmeyecek biçimde kimin sabitlediğini" (4) öğrenmek ister ve Yaratılış'a ilişkin soruları giderek hızlanan bir ritimle birbirini izler. "İyiye kavuşan ruhunun nasıl kaybolacağını" (8) ve "kötülükten nasıl kurtulacağımızı" (13), "kötülüğü adaletin eline nasıl teslim edeceğini" (14) de bilmek ister. Kendisine "görünür işaretler" verilmesini (16) ve özellikle de Ahura Mazda ile birleşebilmeyi ve "sözünün etkili olmasını" talep eder (17). Ama ekler: "Ücret olarak Adalet (*Arta*) gereği bana vaat edilen on kısrakla bir aygırı ve bir deveyi alabilecek miyim ey Bilge?" (18). "Hak edene ücretini ödemeyenin" hemen çarptırılacağı ceza hakkında da Tanrı'ya soru yöneltmeyi unutmaz, çünkü "en sonunda onu bekleyen" ceza hakkında zaten önceden bilgi almıştır (19).

Zerdüşt'ün zihni sürekli, kötülerin uğrayacağı ceza ve erdemlilerin alacağı ödülle meşguldür. Başka bir ilahide, "kötülük eden kötüye imparatorluk (*khşathra*, "iktidar, güç") veren için ne ceza öngörüldüğünü" sorar (Yasna 31:15). Başka bir yerde haykırır: "Ey Bilge (Mazda), beni yok etmekle tehdit edenlerin her biri üzerinde Adalet'le (*Arta*) birlikte gücünüz olup olmadığını ne zaman öğrenece-

---

[4] Stig Wikander, *Der arische Männerbund*, s. 50 vd.

ğim?" (Yasna 48:9). Sığır kurban etmeyi ve *haoma* içmeyi sürdüren "erkek cemiyetleri"nin üyelerinin cezasız kalması karşısında sabırsızlanır: "Bu pis içkiyi ne zaman çarpacaksın?" (48:10). "*Bu* hayatı" yenileyebilmeyi umar (Yasna 30:9) ve Ahura Mazda'ya, doğrunun kötüyü *şimdiden* başlayarak yenip yenemeyeceğini sorar (Yasna 48:2; bkz. daha ileride). Kimi zaman tereddütlü, kafası karışık, alçakgönüllü, Tanrı'nın isteğini daha somutça öğrenmek isteyen biri olarak çıkar karşımıza: "Ne buyuruyorsun? Övgü olarak, tapım olarak ne istiyorsun?" (Yasna 34:12).

Avesta'nın en saygıdeğer bölümünde bu kadar çok somut ayrıntının varlığını, eğer bunlar tarihsel bir kişiliğin anılarını temsil etmeseler, gerekçelendirmek kolay olmazdı. Gerçi peygamberin daha geç tarihli efsanevi yaşamöyküleri mitolojik unsurlarla doludur, ama yukarıda hatırlattığımız gibi, iyi bilinen bir süreç söz konusudur: önemli tarihsel bir kişiliğin mükemmel örneğe dönüşmesi. Bir ilahide peygamberin doğumu mesihçi terimlerle yüceltilir (Yaşt 13): "O doğduğunda ve büyürken su ve bitkiler çok sevindi, o doğduğunda ve büyürken su ve bitkiler de büyüdü" (13:93 vd). Ve "artık iyi Mazdeizm dini yedi kıtaya yayılacaktır" diye duyurulur (13:95).[5]

Daha geç tarihli metinler, Zerdüşt'ün gökteki ön-varoluşu üzerinde ısrarla durur. O, "tarihin ortasında" ve "dünyanın merkezi"nde doğar. Zerdüşt'ün *hvarina*'sını alan annesi büyük bir nurla sarıldı. "Üç gece boyunca, evin kenarları ateş içinde gibi görünüyordu."[6] Gökyüzünde yaratılan bedeninin özü ise yağmurla yere düştü ve bitkilerin boy atmasını sağladı; peygamberin akrabaları arasında yer alan hiç doğurmamış iki genç inek bu bitkilerden yedi: Öz onların sütüne geçti ve *haoma* ile karıştırılan bu sütü Zerdüşt'ün ana-babası içti: Ve onlar ilk kez birleştiler ve kadın Zerdüşt'e hamile kaldı.[7] Ehrimen ve *dēv*'ler (= *daēva*'lar) onu doğmadan öldürmek için boşuna uğraştılar. O dünyaya gelmeden üç gün önce köy öyle bir pırıltıyla ışıl ışıl aydınlandı ki, yangın çıktı sanan Spitāma'lılar köyü terk ettiler. Geri döndüklerinde nur içinde parıldayan bir çocuk buldular. Rivayete göre, Zerdüşt gülerek dünyaya geldi. Doğar doğmaz *dēv*'lerin saldırısına uğradı, ama Mazdeizmin kutsal sözlerini söyleyerek onları kaçırdı. Erginleyici

---

5 Krş. Widengren, *Les religions de l'Iran*, s. 120 vd; J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran*, s. 338 vd.

6 *Zātspram* 5, çev. Molé, *Culte, mythe et cosmogonie*, s. 284. *Hvarina* hakkında, bkz. dipnot 23.

7 *Dēnkart*, 7.2.48 vd, çev. Molé, *a.g.y.*, s. 285-286.

nitelikleri çok belirgin dört sınavdan başarıyla çıktı (bir odun yığınının alevleri içine atılır, bir kurt inine atılır vb).[8]

Örnekleri daha fazla sürdürmeye gerek yok. Zerdüşt'ün geçtiği sınavlar, kazandığı zaferler ve mucizeleri, tanrısallaştırılma sürecinde kurtarıcının örnek senaryosuna göre devam eder. Mazdeizmin iki özgül motifinin sürekli yinelendiğini akılda tutalım: Doğaüstü ışık ve demonlarla savaş. Mistik ışık deneyimi ve esrimeye dayalı "görü" eski Hindistan'da da bulgulanmıştır ve orada bu vasıfları çok parlak bir gelecek beklemektedir. Demonlarla, yani kötülük güçlerine karşı savaş ise ileride göreceğimiz gibi, her Mazdeist'in başlıca görevidir.

102. Şamancıl Bir Esrime mi?— Zerdüşt'ün özgün mesajına dönecek olursak, bu noktada bir sorun karşımıza çıkıyor: Bu mesajı yalnızca Gatha'larda mı aramak gerekir yoksa daha sonraki Avesta yazılarını da kullanabilir miyiz? Elimizde, Gatha'ların Zerdüşt'ün bütün öğretisini aktardığını kanıtlayabilecek hiçbir araç bulunmuyor. Ayrıca daha sonraki, hatta oldukça geç tarihli birçok metin doğrudan Gatha'lardaki kavramları kaynak alıyor, ama diğer yandan da onları geliştiriyorlar. Bilindiği gibi, ilk kez geç tarihli metinlerde bulgulanan bir dinsel düşünce gelişimi, mutlaka yeni bir kavramın söz konusu olduğunu göstermez.

Önemli olan, Zerdüşt'e özgü dinsel deneyim türünü açıklığa kavuşturabilmektir. Nyberg, bu deneyime Orta Asya şamanlarına özgü esrimeden hareketle yaklaşabileceğini düşündü. Bilginlerin çoğu bu varsayımı reddetti, ama son olarak Widengren de aynı varsayımı daha ılımlı ve ikna edici ifadelerle yeniden gündeme getirdi.[9] Viştaspa'nın esrimeye girebilmek için kenevir (*bhang*) kullandığını belirten rivayetleri hatırlattı: Bedeni uyurken ruhu cennete yolculuk ediyordu. Ayrıca Avesta geleneğinde bizzat Zerdüşt "kendini esrimeye vermesiyle" biliniyordu. Görüler ona kendinden geçtiğinde gelmiş ve Ahura Mazda'nın sözünü bu haldeyken duymuştu.[10] Diğer yandan herhalde şarkı da tapım içinde önemli bir rol oynuyordu; çünkü cennete verilen isim *garô demânâ*, "şarkı evi" anlamına geliyordu. Bazı şamanların esrime haline uzun uzun şarkı söyleyerek geçtikleri biliniyor; ama şarkılardan yararlanan her tapım sisteminin "şamancıl" kabul edilemeyeceğini ekleyelim. Ayrıca Cinvat Köprüsü (bkz. daha ileride, § 111) etrafında ge-

---

[8] Metinleri alıntılayan Molé, *a.g.y.*, s. 298 vd, 301 vd. Ayrıca bkz. Widengren, *a.g.y.*, s. 122 vd.

[9] Widengren, *a.g.y.*, s. 88 vd.

[10] Bkz. Widengren'in belirttiği kaynaklar, s. 91.

liştirilen senaryonun yarı-şamancıl unsurları ve Artay Virāf'ın Göğe ve Yeraltı'na yaptığı yolculuğun şamancıl yapısı gösterilebilmiştir.[11] Bununla birlikte, tamamen şamanist nitelikte –bedenin parçalanmasını ve iç organların yenilenmesini de kapsayan– bir erginlenme hakkındaki az sayıdaki işarete, yalnızca daha geç tarihli metinlerde rastlanır ve bunlar yabancı etkileri de yansıtabilirler (Orta Asya kökenli veya Helenistik bağdaştırmacılıktan, özellikle de *mysteria* dinlerinden türeyen etkiler).[12]

Zerdüşt'ün Hint-İran şamancıl tekniklerine yabancı olmadığı kabul edilebilir (zaten bu teknikler İskitler ve Vedalar çağının Hintlileri tarafından da bilinmektedir) ve Viştaspa'nın esrime haline girişini kenevirle açıklayan rivayetten niye kuşku duyulması gerektiği de belli değildir. Ama Gatha'larda, ayrıca Avesta'da da bulgulanan esrimeler ve görüler şamancıl bir yapı göstermezler. Zerdüşt'ün görülere çile (*pathos*) yoluyla erişmesi, onu başka dinsel kişiliklere yakınlaştırmaktadır. Üstelik peygamberin tanrısıyla ilişkileri ve durmadan vazettiği mesaj "şamancıl" bir üslup sergilememektedir. Zerdüşt'ün içinde yetiştiği dinsel ortam ve gerek kendisinin gerekse ilk müritlerinin yeni dini seçmesinde esrimenin rolü ne olursa olsun, Mazdeizmde şamancıl esrime merkezi bir rol oynamaz. Biraz ileride göreceğimiz gibi, Mazdeist "mistik deneyim" eskatolojik umudun esinlediği, ritüel biçimli bir uygulamanın sonucudur.

103. Ahura Mazda'nın Vahyi: İnsan İyiyi, Kötüyü Seçmekte Özgürdür— Zerdüşt'e yeni dinin vahyi doğrudan doğruya Ahura Mazda'dan gelir. Bunu kabul ederken tanrısının başlangıç davranışına –İyi'nin seçilmesi (krş. Yasna 32:2)– öykünür ve müritlerinden de başka bir şey istemez. Zerdüştçü reformun özü, *imitatio dei*'dir (tanrıya öykünme). İnsan Ahura Mazda örneğini izlemesi konusunda uyarılır, ama tercihinde özgürdür. Kendisini Tanrı'nın kölesi veya hizmetkârı olarak hissetmez (Varuna'ya, Yahve'ye, Allah'a inananların kendilerini gördüklerinin aksine).

---

[11] Krş. *Le Chamanisme*, s. 312 vd.'de Nyberg ve Widengren'in çalışmalarına yapılan göndermeler.

[12] Örneğin *Zātspram'da*, Zerdüşt'ün Amahrspand'lar (Avesta dilinde Ameşa Spenta'lar) tarafından erginlenmesinden söz edilir: Yapılan çeşitli sınavlar arasında, "göğsüne kızgın maden döküldü ve orada soğudu" ve "bedeni bıçaklarla kesildi, karnının içi ortaya çıktı, kanı aktı; ama daha sonra elini oraya sürdü ve yaraları iyileşti" gibi ifadelere rastlanmaktadır (*Zātspram*, 22:12-13, çev. Molé, *a.g.y.*, s. 334). Bunlar tamamen şamanlara özgü marifetlerdir.

Ahura Mazda, Gatha'larda ilk sırayı işgal eder. O iyi ve kutsaldır (*spenta*). Dünyayı düşünce yoluyla yaratmıştır (Yasna 31:7, 11); bu da *creatio ex nihilo*'ya (hiçlikten yaratma) denktir. Zerdüşt, "düşünce yoluyla" Ahura Mazda'yı "birinci ve sonuncu olarak," yani başlangıç ve son olarak "kabul ettiğini" açıklar (Yasna 31:8). Tanrı'ya bir tanrısal varlıklar grubu (Ameşa Spenta'lar) eşlik etmektedir: Aşa (Adalet), Vohu Manah (İyi Düşünce), Ārmaiti (Bağlılık), Khşathra (Krallık, güç), Haurvatāt ve Ameretāt (Bütünlük [sağlık] ve Ölümsüzlük).[13] Zerdüşt, şu Gatha'da da görüldüğü gibi, Ahura Mazda ile birlikte bu Kendiliklere de yakarır ve onları yüceltir: "En güçlü Bilge Tanrı, yaşayanlara refah getiren Bağlılık, Adalet, İyi Düşünce, Krallık, dinleyin beni: Herkesin emeğinin karşılığı verilirken bana acıyın" (Yasna 33:11; ayrıca bkz. devamındaki dörtlükler).

Ahura Mazda birçok Kendiliğin (Aşa, Vohu Manah, Armaiti) ve ikiz ruhlardan birinin, Spenta Mainyu'nun (İyiliksever Ruh) babasıdır. Ama bu durumda, diğer ikizin, Angra Mainyu'nun da (Yıkıcı Ruh) babası olması gerekir. Meşhur bir Gatha'da (Yasna 30), başlangıçta bu iki Ruhtan birinin iyiliği ve hayatı, diğerinin kötülüğü ve ölümü seçtiği açıklanır. "Hayatın başlangıcı"nda Spenta Mainyu, Yıkıcı Ruh'a şöyle der: "Ne düşüncelerimiz, ne öğretilerimiz, ne zihinsel güçlerimiz; ne tercihlerimiz, ne sözlerimiz, ne davranışlarımız; ne bilinçlerimiz, ne ruhlarımız uyuşabilir" (Yasna 45:2). Bu da iki Ruhun farklılığının doğalarından çok *tercihlerinden* –biri iyi, diğeri kötü– kaynaklandığını gösterir.

Zerdüşt'ün teolojisi terimin kesin anlamında "düalist" değildir, çünkü Ahura Mazda'nın karşısında bir "karşı-tanrı" yoktur; başlangıçta karşıtlık iki Ruh arasında ortaya çıkar. Diğer yandan Ahura Mazda ile İyi, Aziz Ruh arasındaki birlik satır aralarında birçok kez ima edilir (krş. Yasna 43:3; vb). Kısacası İyi ve Kötü, aziz ve yıkıcı şeytan Ahura Mazda'dan çıkarlar, ama Angra Mainyu kendi varlık tarzını ve kötücül vasfını özgürce seçtiği için, Bilge Tanrı, kötülüğün ortaya çıkışının sorumlusu olarak kabul edilemez. Diğer yandan Ahura Mazda her şeyi bildiği için, en başından itibaren Yıkıcı Ruh'un tercihinin ne olacağını biliyordu, ama yine de bunu engellemedi; bu da ya Tanrı'nın her türlü çelişkinin üstünde olduğu ya da kötülüğün varlığının insan özgürlüğünün ön koşulunu oluşturduğu anlamına gelebilir.

Böyle bir teolojinin tarihöncesinin nerede aranması gerektiği bilinmektedir: İkiye bölünme ve kutuplaşmalar, karşılıklı seçenek ve ikilikler, anti-tez oluşturan

[13] Bu Kendilikler –veya başmelekler– bazı kozmik unsurlarla (ateş, maden, toprak vb) ilişkilidir.

metafizik ikili fikirler ve *coincidentia oppositorum*'lar (zıtların birliği) içeren farklı mitsel-ritüel sistemler. Bu sistemler kozmik ritimlerle birlikte gerçekliğin olumsuz yönlerini, öncelikle de kötülüğün varlığını ortaya koyuyorlardı. Ama Zerdüşt, hatırlanamayacak kadar eski zamanlara ait bu soruna yeni bir dinsel ve ahlaki anlam kazandırır. İran tinselliğine kendine özgü çizgilerini sağlayan daha sonraki sayısız yaratımın tohumları Gatha'ların birkaç dizesinde bulunur.

İyilik ve kötülük arasındaki başlangıç dönemine ait ayrılık, Ahura Mazda'nın başlattığı ve biri Aşa'yı (Adalet) diğeri Drug'u (Aldatma) seçen İkiz Ruhların da sürdürdüğü bir tercihin sonucudur. Geleneksel İran dininin tanrıları olan *daēva*'lar Aldatma'yı seçtiğine göre, Zerdüşt kendisine inananlardan onlara tapmamalarını, öncelikle de onlara sığır kurban etmemelerini ister. Mazdeizmde, öküze saygı önemli bir rol oynamaktadır. Bu olgu yerleşik çiftçilerle göçebeler arasındaki çatışmanın bir yansıması olarak yorumlanmıştır. Ama Zerdüşt'ün ileri sürdüğü çatışkı toplumsal düzlemi hem kapsamakta hem de onu aşmaktadır. Reddedilen olgu milli dinsel geleneğin, Âri geleneğin bir bölümüdür. Zerdüşt, "halkımıza dalkavukluk yapmak için öküz parçaları yediren" Vivahvant'ın oğlu Yima'yı günahkârlar sınıfına sokar (Yasna 32:8). Ayrıca yukarıda da gördüğümüz gibi, peygamber Ahura Mazda'ya, *haoma* kurban töreni yapanları ne zaman yok edeceğini sorar (48:10).

Bununla birlikte son araştırmalar gerek *haoma* ritüelinin gerekse Mithra tapımının Mazdeizm tarafından Gatha'larda bile tamamen mahküm edilmediğini gösterdi.[14] Üstelik, en azından din adamlarının dışındaki halkın yararına, hayvan kurbanları kesintisiz sürdürüldü.[15] Demek ki Zerdüşt özellikle, sayısız kanlı kurban törenini ve ölçüsüz miktarda *haoma* içilmesini içeren orji türü ritüellerin aşırılıklarına karşı çıkmıştı. Zerdüşt için kullanılan "sığırtmaç" nitelemesi ise, ileri sürüldüğü gibi her Mazdeist'in sürü hayvanlarını koruma ve onlara iyi bakma ödeviyle ilişkili değildir. Antik Yakındoğu'nun ve Hindistan'ın her yerinde bulgulanan "çoban" ve "sürü" mecazları, reislere ve onların uyruklarına gönderme yapmaktadır. Zerdüşt'ün "sığırtmaç"lığını yaptığı "sürü hayvanı," İyi Din'i paylaşan insanı ifade etmektedir.[16]

---

[14] Krş. Molé, Zaehner, M. Boyce'un çalışmaları ("Haoma, priest of the sacrifice," vb) ve Gnoli'nin çalışması (başka yazarlarla birlikte: "Licht-symbolik in Alt-Iran").

[15] Krş. M. Boyce, "*Ātas-zohr and Ab-zohr*;" Gnoli, "Questioni sull'interpretazione della dottrina gathica," s. 350.

[16] Bkz. G. G. Cameron, "Zoroaster, the Herdsman," birçok yerde; Gnoli, "Questioni," s. 351

Bu düzeltmeler ve rötuşlar, Mazdeizm'in İran'ın dinsel tarihine yaptığı katkının daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Aslında "reform"una fazla önem verilmese de, Zerdüşt'ün çok sayıda geleneksel dinsel inanç ve düşünceyi onlara yeni değerler yükleyerek kabul ettiği biliniyordu. Örneğin Zerdüşt, ölülerin yolculuğu hakkındaki Hint-İran geleneğini yeniden ele alıp, yargının önemi üzerinde durur. Herkes yeryüzünde yaptığı tercihe göre yargılanacaktır. Doğrular cennete, "Şarkı Evi"ne kabul edilecekler, günahkârlar ise "sonsuza dek Kötülük Evi'nin konukları" olarak kalacaklardır (Yasna 46:11). Öteki dünyaya giden yol Cinvat Köprüsünden geçer ve doğrularla, kötüler orada seçilip ayrılır. Zerdüşt kendisinin de, Ahura Mazda'ya tapanları götürürken alın yazılarını belirleyecek bu köprüden geçeceğini duyurur: "Onların hepsiyle birlikte ben de Seçicinin Köprüsünden geçeceğim!" (Yasna 46:10).

104. Dünyanın "Dönüşümü"— Peygamber, *daēva*'ların yok olacağından ve doğruların kötülere karşı zafer kazanacağından kuşku duymaz. Ama İyi'nin dünyayı kökten yenileyecek bu zaferi ne zaman gerçekleşecektir? Ahura Mazda'ya yakarır: "Bildiklerini bana öğret Tanrım: Tasarladığın cezalar gelmeden önce, doğru kötüyü yenecek mi?" (Yasna 48:2); çünkü bilindiği gibi, varoluşta yaşanacak reform buna bağlıdır. Zerdüşt varoluştaki dönüşümü beklemektedir: "Bana bu işareti verin: Bu varoluşun tam olarak dönüşümü. Öyle ki size tapıp sizi överken, daha büyük bir sevinç dolsun içime" (Yasna 34:6). "Varoluşu sağaltacak koruyucuyu tanıt!" diye haykırır (Yasna 44:16). Israr eder: "Parlak ateşin ve erimiş madeninle iki tarafın alnına nasıl bir karşılık yazacaksın ey Bilge, kötüye zarar vermek, doğruya yarar sağlamak için bunun bir işaretini ver ruhlara" (Yasna 51:9).

Herhalde Zerdüşt dünyanın çok yakın bir zamanda "dönüşeceğini" (*frašō-kereti*) ummuştur. "Bu varoluşu yenileyecekler biz olalım!" diye haykırır (Yasna 30:9).[17] Birçok yerde kendini *saoşyant*, "kurtarıcı" olarak gösterir (Yasna 48:8; 46:3; 53:2 vb). Bu kavram daha sonra harika bir mitoloji yaratacaktır. Ateş ve erimiş madenle verileceğini duyurduğu eskatolojik cezaların (ayrıca bkz. Yasna 30:7; 32:7) amacı da, hem kötülerin cezalandırılması hem de varoluşun yenilenmesiydi. Tarihte birçok kez görüldüğü üzere, yargı günü ve dünyanın yenilenmesi bekleyişinin izdüşümü, farklı bir biçimde hesaplanabileceği düşünülen eskato-

---

vd.

[17] Marjan Molé ve Gheraldo Gnoli, rahipler tarafından gerçekleştirilen kurban törenleri (*yasna*) ardından dünyanın hemen yenilenmesi inancına ışık tutmuşlardır.

lojik bir gelecek içine yansıtılır giderek. Ama Zerdüşt'ün yenilenme düşüncesine kazandırdığı yeni yorumun altını çizmekte yarar var. Daha önce gördüğümüz (§ 21) ve biraz ileride de göreceğimiz gibi (§ 106), dünyanın yenilenmesine ilişkin farklı mitsel-ritüel senaryoları Yakındoğu'da Hint-İranlılar ve diğer halklar tarafından biliniyordu. Kozmogoni bilgisini yineleyen ritüel, Yeni Yıl münasebetiyle yapılıyordu. Ama Zerdüşt, dünyanın her yıl yenilenmesini hedefleyen bu arkaik senaryoyu reddeder ve bir kez gerçekleşecek kökten ve nihai bir "dönüşüm"ü duyurur. Üstelik yenilenme artık kozmogoniye ilişkin bir ritüelin yapılmasıyla değil, Ahura Mazda'nın iradesiyle sağlanacaktır. Bu yenilenme her varlığın yargılanmasını içermekte ve kötülerin cezalandırılıp iyilerin ödüllendirilmesine yol açmaktadır (§ 112). Eğer Gatha'lar Zerdüşt'ün eseriyse –ve bilginlerin neredeyse tamamının görüşü bu yöndedir– peygamberin, dönemsel olarak yenilenen kozmik döngüye ilişkin arkaik ideolojiyi yıkmaya çalıştığı ve Ahura Mazda tarafından karar verilip çok yakın bir zamanda gerçekleştirilecek, geri döndürülemez *ahret*'i *(eskhaton)* ilan ettiği sonucuna varılabilir.

Özetle, Zerdüşt'ün çağrısının hareket noktası Ahura Mazda'nın her şeye egemen gücünün, kutsallığının ve iyiliğinin vahyedilmesidir. Peygambere doğrudan Tanrı'dan gelen bu vahiy tektanrılı bir din kurmaz. Zerdüşt'ün müritlerinin önüne koyduğu örnek, Tanrı'nın ve diğer tanrısal Kendilik'lerin seçimidir. Mazdeist Ahura Mazda'yı seçerken kötüye karşı iyiyi, *daēva*'ların dinine karşı *gerçek* dini seçer. Dolayısıyla her Mazdeist kötülüğe karşı savaşmalıdır. *Daēva*'ların şahsında canlanan şeytani güçlere hiçbir hoşgörü tanınmaz. Bu gerilim çok geçmeden düalizm tarzında katılaşacaktır. Dünya iyilerle kötülere bölünecek ve sonunda, bütün kozmik ve antropolojik düzlemlerde, erdemlerle onların zıtları arasındaki çatışmanın izdüşümüne benzeyecektir. O sırada ancak belli belirsiz işaret edilen bir diğer zıtlık ise, İran spekülasyonu içinde büyük bir geleceğe sahip olacaktır: Tinselle maddi, düşünceyle "cılız dünya" arasındaki zıtlık (krş. Yasna 28:2).

Zerdüşt dininin tinsel, bir anlamda "felsefi" niteliği çarpıcıdır.[18] En önemli Âri tanrılarının Ahura Mazda'nın maiyetini oluşturan Ameşa Spenta'ya (Mutlu Azizler) dönüşümünü ve bu Kendilik'lerden her birinin kozmik bir unsuru (ateş, maden, toprak vb) yönetip, soyut bir değer taşıması (Düzen, İktidar, Dinsel Bağlılık vb) hem yaratıcı bir imgelemi hem de kesin kurallara bağlı bir düşünce yeti-

[18] Bu nitelik, Yunan antikçağının Zerdüşt imgesine uygundur: Filozof (Aristoksenos'a göre, Pythagoras onun öğrencisiydi), kâhin, erginleme üstadı, Hermesçilik ve simyayla ilişkili eserlerin yazarı.

sini ortaya koymaktadır. Zerdüşt Ahura Mazda'nın yanına Ameşa Spenta'ları katarak, onun bu dünyaya hangi biçimde müdahale ettiğini kesinleştirmeyi başarır ve Tanrı'nın "başmelekleri" aracılığıyla kendisine inananlara nasıl yardım ve destek verebildiğini de aydınlatır. Peygamberin Tanrı'sına "bilge" diye seslenmesi, "gerçeğin" önemini yüceltmesi, sürekli "iyi düşünce"yi yardımına çağırması onun çağrısının yeniliğini ortaya koyar: Zerdüşt, "bilgeliğin," yani "ilim"in, kesin ve yararlı bilginin işlevini ve dinsel değerini öne çıkartmaktadır. Kuşkusuz terimin modern anlamında soyut bir bilim değil, dünyanın yapılarını ve onlarla bağıntılı değerler evrenini hem keşfeden hem de kuran "yaratıcı" düşünce söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında, Zerdüşt'ün spekülatif çabaları Vedalar çağının dünya ve insan varoluşu anlayışlarını kökten değiştiren Upanişadlar'da söz edilen bilgelerin meditasyon ve keşiflerine benzetilebilir (§ 80).

Ama Mazdeist "bilgeliğin" erginleyici ve eskatolojik niteliği fark edildiğinde, Upanişadlar'ın *rişi*'leriyle olan yakınlık daha da ikna edici bir görünüm alır. Kuşkusuz (Vedacılık ve Brahmancılık gibi) şahsi bir din olarak, Mazdeizm batıni bir boyut geliştirilmesine izin veriyordu. Ama bu boyut, yasaklanmamakla birlikte, bütün müminler açısından erişilebilir değildi. Yasna 48:3, "gizli öğretiler"e değinir. Zerdüşt'ün geleneksel kanlı ve çılgın ritüeller yerine önerdiği tapımın erginleyici ve eskatolojik niteliği ortadadır. Tapım öylesine tinseldir ki, Gatha'larda "kurban" (*yasna*) terimi "düşünce" terimiyle eşdeğerlidir.[19] Ahura Mazda "İyi Düşünce olarak" yaklaştığında ve "Tapımınla kime seslenmek istiyorsun?" diye sorduğunda, Zerdüşt cevap verdi: "Senin ateşine!" ve ekledi: "Ona saygımı ifade etmek için kurban sunarken, elimden geldiğince Adalet'i düşünmek istiyorum!" (Yasna 43:9). Kurban, teolojik bir meditasyon fırsatı, daha doğrusu "dayanağı"dır. Ve rahiplerin daha geç tarihlerde yaptıkları yorumlar ne olursa olsun, ateş sunağının Mazdeizmin dinsel merkezi olması ve öyle kalması anlamlıdır. Zerdüşt'ün anladığı biçimiyle eskatolojik ateş ise, adalet dağıtıcı işlevinin yanı sıra, dünyayı arındırır ve "tinselleştirir."

Ama tapımın daha hatırı sayılır bir işlevi vardır. En son yorumlardan birine göre,[20] ritüeli yapan rahip, kurban töreni (*yasna*) aracılığıyla *maga*'lığa geçer; yani içinin "aydınlanmasını," "ilham dolmasını" (*çisti*) sağlayan bir esrime deneyimi yaşar. Bu ilham süresince kurban rahibi tinsel özünü (*mēnōk*) bedensel doğasından (*gētīk*) ayırmayı başarır; başka bir deyişle, iki özün "karışması"ndan önceki saflı-

---

[19] Meillet, *Trois conférences sur les Gāthā*, s. 56; Duchesne-Guilemin, *Zoroastre*, s. 151.

[20] Bkz. Gnoli'nin çalışmaları; öncelikle "Lo stato di 'maga'" ve "La gnosi iranica," s. 287 vd.

ğa ve masumiyete yeniden ulaşır. Bu "karışma" Ehrimen'in saldırısından sonra gerçekleşmiştir. Dolayısıyla kurban rahibi, örnek rahip Zerdüşt'ün başlattığı kurtarıcı işe, ilk durumun yeniden kurulmasına, dünyanın "dönüşümü"ne (*frašō-kereti*) katkıda bulunur. Hatta kurban törenini yapan rahibin o anda dönüşmüş dünyaya katıldığı söylenebilir.[21]

Maga hali özellikle *haoma* kurbanıyla, rahibin tören sırasında içtiği "ölümsüzlük içkisi"yle elde edilir.[22] *Haoma*'nın içinde ise, alevli, ışıltılı, canlandırıcı ve menili kutsal sıvı *hvarina*'dan bol miktarda bulunur. Ahura Mazda, *hvarina*'nın gerçek anlamda sahibidir; ama bu "tanrısal" alev Mithra'nın da alnından fışkırır (Yaşt X, 127) ve hükümdarların başından da bir güneş ışını gibi yayılır.[23] Bununla birlikte, her insan kendi *hvarina*'sına sahiptir ve dönüşüm, başka bir deyişle nihai Yenilenme gününde "bedenden çıkıyormuş gibi görünen büyük ışık ebediyen bu toprak üzerinde parlayacaktır."[24] Ritüel biçiminde *haoma*'yı içen kurban rahibi kendi insanlık halini aşar, Ahura Mazda'ya yakınlaşır ve evrensel yenilenmeye önceden *in concreto* (somut olarak) katılır.

Bu eskatolojik tapım anlayışının daha Zerdüşt döneminde bütünüyle dile getirilip getirilmediğini saptamak güçtür. Ama Hint-İranlılarda kurban töreninin işlevi içinde örtülü olarak bulunduğuna kuşku yoktur. *Brāhmanalar*'ın yazarları da kendilerine özgü bakış açısından benzer bir anlayışı paylaşıyorlardı: Kurban töreninin sınırsız gücüyle, dünya dönemsel olarak onarılıyor, başka bir ifadeyle "yeniden yaratılıyordu." Ama Mazdeizmdeki tapımın eskatolojik işlevi, *Brāhmanalar* tarafından gerçekleştirilen, deyim yerindeyse, kurban töreninin en yüksek dereceye terfi ettirilmesiyle erginleyici irfanı ve Upanişadlar'ın görü "ilham"ını bir araya getirir. Gerek İran'da gerekse Brahmancı Hindistan'da kurban tekniği ve eskatolojik irfan bir dinsel seçkinler grubu tarafından geliştiriliyor ve batıni bir gelenek oluşturuluyordu. Zerdüşt'e inananların kenevir kullanmasına ilişkin bazı an-

---

[21] Krş. Gnoli, "Questioni sull'interpretazione," s. 349 vd. *Mēnōk* ve *gētīk*'in anlamını daha ileride (krş. cilt II) çözümleyeceğiz.

[22] Krş. M. Boyce, "Haoma, priest of the sacrifice;" Gnoli, "Lo stato di 'maga,'" s. 114-115; aynı yazar, "Questioni," s. 366.

[23] Bkz. Duchesne-Guillemin, "Le *xvarenah*" ve Eliade, "Spirit, Light and Seed" incelemesindeki kaynakça göndermeleri, s. 13 vd. Mezopotamya'daki "alevli ve göz kamaştırıcı parlaklık," *melammu* kavramını hatırlatalım; krş. § 20 (Gündemdeki Sorunlar).

[24] *Zātspram*, çev. Molé, *a.g.y.*, s. 98; ayrıca bkz. s. 475. Krş. Gnoli'deki diğer örnekler, "Questioni," s. 367-368.

latı bölümleri gerçeği yansıtıyorsa,[25] bunlarla eski Hindistan'daki durum arasında bir yakınlık kurulabilir: Orada da çilecilerin, gönül gözüyle görenlerin, yogilerin ve münzevilerin yanı sıra, bazı uyuşturucular kullanan birçok esrimeciye rastlanır (krş. § 78 vd). Ama uyuşturucunun yol açtığı kendinden geçmeler ve esrimeler Hint dinlerinde oldukça sınırlı bir rol oynamıştır. Buna benzer olarak, Gatha'larda çok eksik bir biçimde yansıtılmış en eski Zerdüştçülük, önceliği "bilgeliğe," kurban ateşinin yanında iç "aydınlanmaya, ilhama" veriyor gibidir.

Rivayete göre, Zerdüşt 77 yaşında iken, Turanlı Bratvarkhş tarafından, bir ateş tapınağında öldürüldü. Daha geç tarihli bazı kaynaklar, katillerin kurt kılığına girdiğini belirtiyor.[26] Efsane, Zerdüşt'ün yazgısının anlamını hayranlık uyandıracak bir biçimde ifade ediyor; çünkü "kurtlar," peygamberin büyük bir cesaretle eleştirdiği Âri "erkek cemiyetleri"nin üyeleriydi.

Ama mitleştirme süreci en az onbeş yüzyıl sürdü. Daha yukarıda, Mazdeist gelenek içinde Zerdüşt'ün tanrılaştırılmasının birkaç örneğini hatırlattık (§ 101). Helenistik dünyada Zerdüşt, örnek din adamı (Magus) olarak yüceltildi ve İtalyan Rönesansı'nın filozofları ondan hep Magus diye söz etti. Son olarak şunu da ekleyelim: Goethe'nin *Faust*'unda, Zerdüşt'ün en güzel mitinin yansımaları bulunur.

105. Ahemeniler'in Dini— Vedalar çağı Hindistan'ında *deva*'lar ile *asura*'lar karşı karşıya getirildiğine göre, Ahura Mazda ile *daēva*'lar arasındaki zıtlık daha Hint-İran çağında belirginleşmişti. Aradaki fark, Hindistan'da bu iki grubun dinsel değerlerinin İran'dakine ters yönde gelişmesiydi: *Deva*'lar, daha arkaik tanrılar sınıfı olan ve Veda metinlerinde "şeytani" figürler olarak kabul edilen *asura*'lara karşı zafer kazanıp, "gerçek tanrılar" oldular (§ 65). Tam ters doğrultuda olmasına karşın, benzer bir süreç İran'da yaşandı: Eski tanrılar, *daēva*'lar demonlaştırıldı. Bu dönüşüm hangi anlamda gerçekleştiği saptanabilir: Özellikle savaşçı işleve sahip tanrılar –İndra, Saurva, Vayu– *daēva* oldular. *Asura* tanrılarından hiçbiri "demonlaştırılmadı." Bu durum İran'da, ön-Hint ulu *asura* Varuna'nın Ahura Mazda'ya dönüşmesine denk düşüyordu.

Zerdüşt'ün bu süreçte bir rol oynadığı anlaşılıyor. Ama Ahura Mazda'nın üstün konuma yüceltilmesi onun eseri değildir. Yüce Tanrı veya yalnızca diğerleri gibi bir Ulu Tanrı olarak kabul edilen Ahura Mazda'ya İrani ülkelerde Zerdüşt'ten

---

[25] Krş. Widengren, *Les religions de l'Iran*, s. 88 vd.

[26] Pehlevice *Rivâyat*, 47:23, alıntılayan Menasce, *Anthropos*, 35-36, s. 452 (krş. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, s. 341, dipnot 3).

önce de tapılıyordu. Ahemeni krallarının yazıtlarında da bu tanrıya aynı isimle rastlanmaktadır.

Yıllardır Dara'nın ve ardıllarının Zerdüştçülüğü konusunda ateşli bir tartışma bilginleri karşı karşıya getirmektedir. Büyük kralların Zerdüştçülüğü iddiasına karşı şu kanıtlar ileri sürülmektedir: Hiçbir yazıtta Zerdüşt'ün adı geçmemektedir; *spenta*, Angra Mainyu ve Ameşa Spenta'lar (Arta dışında) gibi önemli terimlere ve isimlere rastlanmamaktadır; diğer yandan, Ahemeniler döneminde İranlıların dininin, Herodotos tarafından betimlenmiş şekliyle, Zerdüştçülükle hiçbir ilişkisi yoktur. Ahemeniler'in Zerdüştçülüğünü desteklemek üzere ise, yazıtlarda kutsanan büyük tanrı Ahura Mazda'nın adı ve I. Artakserkses'in saltanatında (MÖ 464-425) Zerdüştçü Kendilik'leri de içeren yeni takvim getirildiğinde bu reformun hiçbir itiraza yol açmaması kanıt olarak gösterilmektedir.[27]

Her ne olursa olsun, Ahemeniler Zerdüştçü olmasalar bile, teolojileri Gatha'lardakiyle aynı düzeydeydi: Gatha'lardakine benzer soyut ifadelerle dolup taşıyordu ve "tamamen ahlaki kaygılarla yüklü"ydü.[28] Ayrıca Marjan Molé'nin de hatırlattığı gibi, bir kraldan rahiplerin davranışlarını ve ifadelerini beklememek gerekir; o bir tören usulünü değil somut eylemleri gerçekleştirmektedir; bu da *fraşa*'dır. Bu terim, "iyi olan, insanın mutluluğunu oluşturan, krala yeteneklerini hayata geçirme olanağı veren" her şeyi ifade etmektedir.[29] Dara'nın Persepolis yakınındaki Nakş-i Rüstem'de oydurduğu ilk yazıtta, Ahura Mazda "bu yeri yaratan, göğü yaratan, insanı yaratan, insanın mutluluğunu yaratan, Dara'yı çok kişinin tek kralı, çok kişinin tek efendisi yapan ulu bir tanrı" olarak yüceltilir.[30] Yazıt Ahura Mazda'nın yaratıcılığı ve insana neredeyse bunun sonucu dedirtecek biçimde, hükümdarın dinsel sorumluluğu üzerinde durur. Dara, Ahura Mazda'nın yara-

---

[27] Krş. Duchesne-Guillemin, *a.g.y.*, s. 167; ama kısa bir süre önce yazar (*Historia Religionum*, I, s. 326), Bickerman'ın bir makalesinin ardından "Zerdüşt takvimi" kanıtından vazgeçilmesi gerektiğini hatırlatmaktadır.

[28] G. Dumézil, *Naissances d'archanges*, s. 62 vd. Ayrıca bkz. Zaehner, *Dawn and Twilight*, s. 157 vd.

[29] Molé, *Culte, mythe et cosmologie*, s. 35. G. Gnoli ("Considerazioni sulla religione degli Achemenidi," s. 246 vd), yazıtlarda *fraşa*'nın "mükemmel" anlamına geldiğini ve dinsel bir değeri olmadığını belirtir; bununla birlikte, bütün krallık davranışlarının "mükemmeliyeti"nde örtülü bir dinsel değer vardır.

[30] R. G. Kent, *Old Persian*, s. 138 (çeviri); krş. Widengren, *Rel. de l'Iran*, s. 140, dipnot 1. Bu ifade Med kökenli olabilir (Nyberg, *Die Religionen des alten Irans*, s. 349); Widengren, Sami esinli Yaratıcı Tanrı anlayışlarından etkilendiğini düşünmektedir (*a.g.y.*, s. 140).

tımını korumak ve "insanın mutluluğunu" sağlamak üzere kral yapılmıştır.

Bu ayrıcalıklı dinsel durum Ahemeniler hanedanının kuruluş mitiyle gerekçelendirilir. Herodotos'a göre (I, 107-117), Mag'ların tahtı için uğursuz işaretler olarak yorumladıkları iki düşün ardından, Medler'in kralı Astyages kızını Kambiz adında bir Pers'le (demek ki aşağı tabakadan biriyle) evlendirdi ve Keyhüsrev adında bir erkek çocuk dünyaya getirdiğinde Astyages çocuğun öldürülmesini emretti. Ama çocuk bir sığır çobanı olan Mithradates'in karısı tarafından kurtarılıp büyütüldü.[31] Keyhüsrev ergenlik çağına kadar genç çobanların arasında yaşadı, ama bir prens gibi tavrı onu ele verdi ve kimliği keşfedildi. Sonunda, birçok maceranın ardından, Medleri yendi, dedesini tahtından indirdi ve Ahemeniler İmparatorluğu'nu kurdu.

Daha memedeyken terk edilen ve baskıya uğrayan kahramana ilişkin mit izleğine birçok halkta rastlanır. Konumuz açısından şu motifleri hatırlamakta yarar var: a) Keyhüsrev'in terk edilmesinden başlayarak geçirdiği sınavlar, savaşçı türde bir erginlenme törenine denktir; b) Simgesel olarak, kral adayı, tanrı Mithra'nın oğludur –veya oğlu olur– (onu evlat edinen babaya, yani Mithradates'e "Mithra'nın bağışı" denir); c) Med Kralı'na karşı kazandığı zaferin ardından, Keyhüsrev bir imparatorluk ve yeni bir hanedan kurar; d) Bu, yeni bir dünya yaratıp yeni bir çağ başlattığı, başka bir deyişle bir mikro-kozmogoni gerçekleştirdiği anlamına gelir; e) Kozmogoni her Yeni Yıl'da ritüel olarak yinelendiğine göre, hanedanın kuruluşunun mitsel-ritüel senaryosunun Nevruz törenleri içine katıldığı varsayılabilir.

106. İran Kralı ve Yeni Yıl Bayramı— Dara Persepolis'i, Yeni Yıl bayramının, Nevruz'un kutlanmasına ayrılmış kutsal bir başkent olarak tasarladı ve inşa etti.[32] Gerçekten de Persepolis siyasi başkent değildi, hiçbir stratejik önemi yoktu ve Pasargadai, Ekbatana, Sus ve Babil'den farklı olarak, hiçbir Batılı veya Doğulu kaynakta adından söz edilmiyordu.[33] Nevruz, bütün Yeni Yıl ritüel senaryoları gi-

---

[31] Justin'e göre (I, 4) çoban, terk edilmiş çocuğu bir dişi köpek tarafından emzirilirken buldu (kahraman hükümdar mitlerinin ayırt edici özelliklerinden biri). Herodotos, Mithridate'in karısının adının Spako, yani Med dilinde "dişi köpek" olduğunu nakletmektedir; krş. Widengren, "La légende royale," s. 226.

[32] R. Girshman, "A propos de Persépolis," s. 265, 277; ayrıca bkz. A. U. Pope, "Persepolis, a Ritual City."

[33] Büyük Kral'ın sarayında 24 yıl yaşayan Ktesias bile Persepolis'ten söz etmemekte, bu durumda bu kutsal kentin batıni değerini ortaya koymaktadır; krş. K. Erdmann, "Per-

bi, kozmogoninin simgesel yinelenişiyle dünyayı yeniliyordu. Bu anlayış Hint-İranlılar için tanıdıktı; bununla birlikte Ahemeniler döneminde senaryo muhtemelen Mezopotamya etkilerine de uğramıştı.[34] Yeni Yıl bayramı, Persepolis'in birçok kapısında bütün heybetiyle tasvir edilmiş Ahura Mazda'nın himayesi altında gerçekleştiriliyordu.

Oldukça geniş bir coğrafi alanda ve belli bir tarihsel çağdan itibaren, kozmogoni (tüm diğer "yaratılış" ve "kuruluş" biçimleri gibi) bir tanrının veya bir mit kahramanının bir deniz canavarına veya bir ejderhaya karşı dövüşüp zafer kazanmasını içeriyordu (krş. örneğin İndra-Vrtra, Baal-Yam, Zeus-Typhon vb). Benzer bir senaryonun Vedalar çağı Hintlilerinde ve eski İran'da da bulunduğunu göstermiştik;[35] tabii bu ikinci örnekte kaynaklar daha geç tarihliydi ve miti oldukça tarihselleşmiş bir biçimde sunuyorlardı. Nitekim Avesta'nın değindiği kahraman Thraētona'nın ejderha Aži Dahāka'yla kavgası (Yaşt 9:145; 5:34; 19:92 vd), Firdevsî tarafından Kral Feridun'un (< Frētōn < Thraētona) meşru hükümdar Cemşid'in (< *Yima Khšaēta*) iki kız kardeşini kaçırıp onlarla evlenen yabancı bir gâsıpla, ejderha Aždâhâk'la savaşması olarak anlatılır. Feridun da –Thraētona gibi– savaştan zaferle çıkar, ejderhayı öldürür ve iki tutsak prensesi kurtarır (ve onlarla evlenir). Ama daha geç tarihli rivayetlerde, kralın Aždâhâk'ı Yeni Yıl günü yendiği belirtilir.[36] İran kahramanları ve kralları ejderha öldürmekle ün yapmışlardır (krş. örneğin Ardaşir efsanesi); oldukça yaygın olan bu motif üzerinde ileride yeniden duracağız. Başka yerlerde olduğu gibi İran'da da, mit izleklerinin ve kişiliklerinin tarihselleştirilmesi sürecinin ters yönde işleyen bir diğer süreçle dengelendiğini ekleyelim: Milletin veya imparatorluğun gerçek düşmanları da canavarlar ve özellikle de ejderhalar olarak imgeleştirilir.[37]

Şimdilik akılda tutulması gereken, İran kralının dünyanın korunmasından ve yenilenmesinden sorumlu olduğu, başka bir deyişle kendisine ait düzlemde *kötülük ve ölüm güçleriyle savaştığı, hayatın, bereketin ve iyiliğin zafer kazanmasına* katkıda bulunduğudur. Zerdüşt, İyi Din (Drīst Dīn) aracılığıyla evrensel Yenilen-

---

sepolis," s. 46-47. Nitekim, Batı dünyası Persepolis'in varlığını, bu kent Büyük İskender tarafından yıkıldığında öğrendi.

[34] Krş. Gnoli, "Politica religiosa e concezione della regalità sotto i Sassanidi," s. 23 vd.

[35] Bkz. Wikander, *Vayu*, s. 128 vd; G. Widengren, *Stand u. Aufgabe*, s. 51 vd; aynı yazar, *Les Religions de l'Iran*, s. 58 vd.

[36] Krş. Widengren, *Rel. de l'Iran*, s. 66.

[37] Krş. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (yeni baskı, 1969), s. 51 vd.

me'nin gerçekleşmesini bekliyordu. Sonuç olarak her Zerdüştçü rahip yaptığı kurban törenleriyle eskatolojik dönüşüme önceden katıldığına inanıyordu. Kralların başlangıçta ve her yıl başardıklarını, rahipler yıllık olarak gerçekleştirmeyi umuyorlardı –ve Saoşyant bu işi son Yenilenme'de nihai olarak yapacaktı. Ahemeniler zamanında krallık ve ruhban sınıfın dinsel ideolojileri arasında bir çatışma ya da gizli bir gerilim bulunup bulunmadığını bilmiyoruz. Kral Viştaspa'nın peygamberle dostluğu herhalde ibret alınacak bir örnek oluşturuyordu. Ama daha sonra Sasaniler döneminde çatışma belirginleşecekti. Bu olaya başka yerlerde de rastlanmaktadır: Prens Siddharta, Budha olmuş ve onun soteriyolojisi Brahman'larınkinin yerini almıştı.

107. Mag'lar Sorunu. İskitler— Zerdüştçülük batıya doğru yayılırken başka din türleriyle karşılaştı ve onların etkisinde kaldı. Buna koşut olarak, Ahemenilerin Mazdeizmi de hiç değişmeden kalmadı. Dara'nın oğlu Kserkses tüm imparatorluğunda *daēva*'lar tapımını yasakladı –bu da onu Zerdüşt dinine daha fazla yaklaştırır. Ama daha geç tarihlerde ve tam olarak II. Artakserkses'in (MÖ 405-359) yazıtlarından itibaren, Ahura Mazda'nın yanında Mithra ve Anāhitā da yerlerini aldı. Ve göreceğimiz üzere, en son, Avesta'da da benzer bir bağdaştırmacılık kendini gösterdi ve Ahura Mazda ile Ameşa Spenta'ların yanı sıra aynı tanrıların adları sayıldı.[38]

Mag'lar ve onların Zerdüştçülükle ilişkileri sorunu ise tartışmalı niteliğini korumaktadır. Örneğin Mag'lar, Zerdüştçülüğün bozulmasından sorumlu tutulan bir yerli büyücü ve ruh çağırıcılar kabilesi olarak kabul edildikleri gibi, tam tersine Zerdüşt'ün gerçek müritleri ve Batı İran'daki misyonerleri olarak da görülmüşlerdir. Med İmparatorluğu çağında (MÖ VII. yüzyıl) muhtemelen Levilere ve Brahmanlara benzeyen kalıtsal bir Med rahipleri kastı oluşturuyorlardı.[39] Ahemeniler döneminde tam anlamıyla ruhban sınıfını temsil ettiler. Herodotos'un verdiği bilgilere göre, düşleri yorumluyor (I, 107 vd), beyaz atlar kurban ederek kehanetlerde bulunuyor (VII, 113) ve bu kurban törenlerinde bir "tanrılar soy zincirini" ilahi tarzında söylüyorlardı (I, 132); bu da onların bir dinsel şiir geleneğinin bekçileri olduklarını gösterir.[40] Her ne olursa olsun, Mag'lar birçok Zerdüştçü ri-

---

[38] Bununla birlikte Widengren, İran'da daha I. Dara'nın saltanatında azımsanamayacak bir Mithra tapımı bulunduğu düşüncesindedir (*Religions*, s. 148).

[39] Krş. Zaehner, *Dawn*, s. 163.

[40] Widengren, *a.g.y.*, s. 139; ayrıca krş. s. 135 vd.

tüeli ve âdeti benimsemişlerdi ve sonunda Zerdüşt'ün müritleri olarak görüldüler; nitekim, bazı Yunan yazarları Zerdüşt'ü de bir Mag olarak kabul etti.

Kuzey İranlılara, öncelikle de İskitlere ilişkin en değerli bilgileri bize aktaran yine Herodotos'tur. İskitlerde de gök tanrısı (Papaios), Mithra (Helios-Apollon), savaş tanrısı "Ares," Yer tanrıçası ve Aphrodite Urania yine karşımıza çıkıyor (IV, 59). Herodotos, İskit aşiretlerinin ve krallık iktidarının kökeni hakkındaki milli bir efsaneyi naklediyor (IV, 5 vd). Hint-Avrupalıların üç bölümlü ideolojisiyle açıklanabilen bu mit, İskitlerin ve Alanların soyundan gelen ve Kafkasya'da yaşayan Ossetlerin halk destanında yaşamaktadır.

Yunan tarihçi İskitlerin ne tapınağı, ne sunağı ne de heykeli bulunduğunu bildiriyor (IV, 59). Yine de her yıl "Ares"e atlar ve her yüz savaş tutsağından birini kurban ediyorlardı; tanrı, yapay bir tepecik üzerine dikili demir bir kılıçla temsil ediliyordu. Kralların toprağa verilişine, insan (cariyelerinden biri ve birçok hizmetkârı) ve at kurbanları eşlik ediyordu (IV, 71 vd). Son olarak, belli bir ritüelin "şamancıl" niteliğine dikkat çekmekte yarar var: İskitler kızgın taşlar üzerine kenevir tohumları atıyordu; dinsel bir davranışın söz konusu olduğunu anlayamayan Herodotos sözlerinin devamında, çıkan duman onları "öyle mutlu ediyordu ki, zevkten haykırıyorlardı" diyor (IV, 73). Büyük olasılıkla Zerdüştçü gelenekte de koşutlarına rastlanabilen bir esrime deneyimi söz konusuydu (§ 102).

108. Mazdeizmin Yeni Yönleri: Haoma Tapımı— Nesir biçiminde yazılmış ve 35.-42. Gatha'ları oluşturan *Yedi Bölümlü Yasna* oldukça karmaşık bir uyarlama ve bütünleşme sürecinin başlangıcını yansıtır. Önce söz dağarında bazı anlamlı yenilikler dikkat çeker: Ameşa Spenta'lardan ilk kez grup olarak söz edilir ve daha sonraki Mazdeizm'de önem kazanacak *yazata* ("tanrılar") terimine rastlanır. Kozmik gerçekliklerin yeniden kutsallaştırılması yönünde belli bir eğilim ayırt edilir. Ateş, Kutsal Ruh'la, Spenta Maiyu ile özdeşleştirilir (Yasna 36:3); güneşle birlikte ateş de Ahura Mazda ile birleştirilir.[41] Güneş, "yücenin en yücesi" Tanrı'nın görünür biçimidir (Yasna 36:6). Aşa, Hakikat de ışıkla birleştirilir. Zaten *Yedi Bölümlü Yasna*'da Aşa'nın üstünlüğü fark edilmektedir: Ahura Mazda ile birlikte ona da yakarılmakta ve Tanrı'nın "ebediyen" Hakikat'le birleşmesi istenmektedir (Yasna 40:2; 41:6). Şimdi Aşa Hakikat'ten daha fazlasını, Adalet'i, Düzen'i ifade et-

[41] Daha sonraki Yasna'larda –1:11; 3:13; 7:13– güneşe Ahura Mazda'nın gözü denecektir. Bu, arkaik bir Hint-İran düşüncesinin yeniden güncelleştirildiğini gösterir; çünkü daha önce Rig Veda'da (I, 50, 6), güneş Varuna'nın gözüdür.

mektedir; hem kozmik, hem tinsel yapının kişileştirmesidir.[42] "En elverişli, hayırsever, ölümsüz, ışıktan yapılmış" diye isimlendirilmektedir (Yasna 37:4). Gatha'larda Zerdüşt'ün esin kaynağı olan Vohu Manah, daha alt bir konuma itilmiştir.

Daha da şaşırtıcı bir olgu: Ahura'nın "iyi eşleri"nden (Ahurānī'ler) söz edilir; bunlar sulardır: "Ahurānī'lere, sulara tapıyoruz" (Yasna 38:3).[43] Ve tapım içinde Haoma önemli bir yere gelir: "Şanlı altın Haoma'ya tapıyoruz, hayatı zenginleştiren parlak Haoma'ya tapıyoruz, önünde ölümün kaçtığı Haoma'ya tapıyoruz" (Yasna 42:5). Birçok yazar Haoma'nın böyle yüceltilmesini Zerdüşt'ün ölümünden sonra, peygamberin çağrısıyla geleneksel din arasında görülen bağdaştırmacılığın bir kanıtı olarak yorumluyordu. Bununla birlikte aslında Zerdüşt'ün Haoma tapımını kabul ettiği, yalnızca aşırılıklarını eleştirdiği doğruysa, söz konusu olan bağdaştırmacılık değil, eski Hint-İran "kozmik dini"nin değerlerinin tören usulleri alanında yeniden öne çıkmasıdır.

Zerdüşt'ün Gatha'ları ve *Yedi Bölümlü Gatha* ritüel usullerine ilişkin kuralların, *yasna*'nın parçasıdır ve bu usullerin büyük bölümü tanrısal varlıklara tekdüze biçimde seslenilmesinden oluşur. Yaşt'lar, farklı tanrılara ayrı ayrı seslenen ilahilerdir. Hem Zerdüşt'ün görmezden geldiği Mithra gibi bazı tanrılar hem de tanrısal kişilikler veya Haoma gibi dinsel gerçeklik kişileştirmeleri söz konusudur. *Hōm*-Yaşt (Yaşt 20) gözü pek bir köken mitiyle *haoma* tapımını gerekçelendirir: Zerdüşt ateşi kutsayıp Gatha'ları söylerken, Haoma yanına yaklaşır, kendisini toplayıp ezmesini ister. Ona sorular soran peygamber, Haoma'yı ilk sıkanın Vivahvant olduğunu ve ödülünü bir oğul sahibi olarak aldığını öğrenir: Bu oğul, "insanların en dindarı" olan kral Yima'dır (Yaşt 20:45).

İleride bu mitsel-ritüel senaryonun anlamına ve tarihöncesine yeniden döneceğiz: Bir kurbanın ardından ve onun gücüyle elde edilen döl (bkz. II. cilt). Mazdeizm'de, Yima ve Haoma ritüelinin kanlı kurbanlarla birlikte yüceltildiğine dikkat çekelim (Yaşt 11:4-7). Hint-İran mirasının bu şekilde öne çıkarılması tabii ki güçlü direnişlere de yol açtı: Nitekim daha geç dönemlerde kanlı kurbanlar kesin olarak kaldırıldı ve sarhoş edici içki olarak kullanılan haoma da kaybolup onun

---

[42] Zaehner, *Dawn*, s. 64.

[43] Zaehner'in de belirttiği gibi (*Dawn*, s. 65), daha sonraki metinlerde Sular unutulur; Ahura Mazda'nın eşi Gatha'ların İyi Düşünce'si, daha geç bir dönemde yeryüzüyle özdeşleştirilen Armaiti olacaktır. Burada kesinlikle geleneksel İran dininin bir etkisi söz konusudur.

yerini bir bitki özsuyu, su ve süt karışımı aldı.[44]

109. Tanrı Mithra'nın Yüceltilmesi— Daha da şaşırtıcısı ve Mazdeizm tarihi açısından daha önemlisi, Mithra'nın onuruna yazılmış uzun ilahi, Mihr Yaşt'tır (Yaşt 10). "Ben geniş otlakları olan Mithra'yı yarattığımda," diye açıklar Ahura Mazda, "onu da kendim kadar tapınılmaya ve saygı gösterilmeye layık kıldım" (Yaşt 10:1). Başka bir deyişle, Mithra'nın bütün ululuğu, gücü ve yaratıcılığı Bilge Tanrı'nın eseridir. Bu girişte, Mazdeist teolojinin bir tek Yüce Tanrı'nın her şeye egemen gücünü doğrulama çabasıyla karşılaşıyoruz. Aslında Mihr Yaşt, Mithra'nın Zerdüşt reformundan önce bulunduğu yüksekliğe yeniden çıkarılmasını anlatır ve gerekçelendirir. İlahinin sonunda iki tanrı birleşince; yazar, Vedalar'ın iyi bilinen isim çifti Mitra-Varuna'nın bir yansıması olan, *Mithra-Ahura* formülünü kullanır (Yaşt 10:145).[45]

Bununla birlikte Mihr Yaşt'ta yüceltilen tanrı, Mazdeizm'le yeniden bütünleştirilmeden önce bazı dönüşümler geçirmiştir. Doğrudan ilahinin içinde bile, gizli bir teogoninin farklı anları ayırt edilebilmektedir: Ahura Mazda'nın bir dizi eylemi ve davranışı Mithra'nın onurlandırılmasını ve konumunun yükseltilmesini amaçlamaktadır. Öncelikle Mithra'nın çokdeğerli niteliğini vurgulayalım: Kuşku yok ki Mithra anlaşmalar tanrısıdır ve mümin ona tapma sözü verirken (Yaşt 10:4-6), anlaşmaları bozmamayı taahhüt etmektedir. Ama Mithra aynı zamanda savaş tanrısıdır ve şiddete başvurabilmekte, zalimce davranabilmektedir (gürzüyle –*vazra*– *daēva*'ları ve dinsizleri öfkeyle katleder; bu özellik onu İndra'ya yaklaştırır); aynı zamanda güneş tanrısıdır ve Işık'la birleştirilir (10:142), bin kulağı ve on bin gözü vardır (10:141), yani her egemen tanrı gibi her şeyi görür ve her şeyi bilir, ama ayrıca tarlaların ve sürülerin bereketini sağlayan evrensel rızk dağıtıcıdır (10:61 vd). Dinler tarihinde bu görüngüye sıkça rastlanır: Bir tanrıya, büyük tanrılar katına geçici veya kalıcı olarak yükseltilebilmesi amacıyla, gerekli "bütünlüğü" elde etmesi için kimi zaman birbirleriyle çelişen birçok vasıf yüklenir.

Ahura Mazda ve Ameşa Spenta'lar Hara Dağı'nın üstünde, yani gök kubbenin ötesinde bulunan tinsel dünyada Mithra için bir ev yaparlar (10:49-52).[46] Yine de

---

[44] Widengren, *a.g.y.*, s. 131; krş. Duchesne-Guillemin, *a.g.y.*, s. 96 vd.

[45] G. Dumézil, Gatha'larda Mithra'nın yerini Vohu Manah'ın aldığını göstermiştir; ayrıca krş. Widengren, *a.g.y.*, s. 31.

[46] Bu mit motifinin anlamı bilinmektedir: Panteon üyelerinin gökyüzünde bir tapınak yap-

Mithra, bütün yaratıkların koruyucusu olmasına karşın, diğer tanrılara yapıldığı gibi kendisine dualarla tapınılmadığı için tanrıların efendisine yakınır (10:54). Anlaşılan kendisine istediği tapım verilir; çünkü ilahinin devamı Mithra'yı beyaz atların çektiği bir savaş arabasının üzerinde (62 vd) veya yanında Sraoşa ve Raşnu'yla birlikte geceleri yeryüzünde dolaşıp *daēva*'ları yok ederken (95-101) veya anlaşmalarına uymayanların peşine düşerken (104-111) gösterir. Mithra'nın en üstün tanrı konumuna yükselişinin aşamaları daha da anlamlıdır. Önce Ahura Mazda Haoma'yı Mithra'nın rahibi olarak kutsar ve Haoma ona tapar (88), yani ona kurbanlar sunar. Daha sonra, Ahura Mazda Mithra tapımına özgü ritüeli belirler (119-122) ve bunu cennette, Şarkı Evi'nde bizzat gerçekleştirir (124). Bu tanrılaştırmanın ardından Mithra yeniden yeryüzüne, *daēva*'larla savaşmaya dönerken, Ahura Mazda Şarkı Evi'nde kalır. Ahura Mazda ile Mithra'nın birleşmesi *daēva*'ların sonunu getirir. Mithra'ya, bütün dünyayı aydınlatan ışık diye tapılır (142-144). Ve ilahi şu sözlerle sona erer: "*Barsom* bitkisiyle, hiçbir zaman bozulmayan, Hakikatin muzaffer [tanrıları] Mithra ve Ahura'ya taparız: Yıldızlara, aya ve güneşe taparız. Bütün memleketlerin tanrısı Mithra'ya taparız" (145).

Mithra Mazdeizm içinde, özellikle *daēva*'lara ve dinsizlere karşı savaşın şampiyon tanrısı olarak yükselmişti. Ahura Mazda'nın bu işlevi tamamen ona bırakması, Ahura'da belli bir *otiositas* [işlevsizleşme] eğilimi bulunduğuna işaret ediyor; ama kötülük güçlerine karşı mücadele Mazdeizm'in ana yükümlülüğü olduğu için, bu ilahi Mithra'nın "dine döndürülmesi," yani ulu tanrının [Ahura Mazda] bir zaferi olarak da yorumlanabilir.

110. Ahura Mazda ve Eskatolojik Kurban— Eski etnik dinle bağdaştırmacılık süreci ve Zerdüşt'ün çağrısı başka ilahilerde de seçilebilmektedir. Örneğin *yazata* Tištrya'ya (Sirius yıldızının kişileştirilmiş biçimi) adanmış Yaşt VIII'de, Tištrya insanlar ritüellerinde onu yok saydıkları için –suları tutan ve tüm yaradılışı yok etmekle tehdit eden– iblis Apaoša'yı yenmeyi başaramadığından yakınır. O zaman Ahura Mazda, bir kurban (*yasna*) sunarak, Tištrya'ya saygılarını belirtir; bunun sonucunda Tištrya *daēva* ile girdiği savaşı kazanır ve toprağın bereketini sağlar. Ahura Mazda, Anahita'ya da kurban sunar ve ondan "kendisine bir lütufta bulun-

---

ması bir tanrının zaferini (bu zafer birçok örnekte kozmogoniyle ilişkili türdedir; krş. Marduk) yüceltir ve onun daha üstün bir konuma yükseltilişini kutsar (krş. Baal). Haliyle bu mitolojik olay yeryüzünde tanrının onuruna bir tapınak dikilmesiyle yansır (krş. § 50).

masını" ister: "Dindar Zerdüşt'ün İyi Din'e göre düşünmesini, konuşmasını ve davranmasını sağlayabileyim" (Yaşt 5:17-19). Ayrıca Bilge Tanrı Vayu'ya kurban sunar ve ondan "kendisine bir lütufta bulunmasını," Angra Mainyu'nun yaratıklarını yok etme gücü vermesini ister (Yaşt 15:3). Ahura Mazda'nın, Fravaşi'lerin –insanların önceden var olan ruhları– yardımı olmasa, insanlar ve hayvanlar yok olurdu ve maddi dünya Yalan'ın egemenliğine girerdi, demesi de aynı ölçüde beklenmedik bir açıklamadır (Yaşt 13:12).

Zaehner bu metinleri Zerdüşt öğretisinin bir çelişkisi olarak anlamakta;[47] kendinden daha aşağı varlıklara saygı sunmakla kalmayıp, onlardan yardım da isteyen Ahura Mazda'nın kendini küçültmesi olarak görmektedir. Nitekim Fravaşi'lerin yardımına verilen belirleyici önem, belli bir *deus otiosus* türünü, bir "zihinsel yorgunluğa" tutulan Yaradanın, bazı hayvanların, hatta rakibinin yardımına başvurmak zorunda kalmasını hatırlatmaktadır.[48] Ama Ahura Mazda'nın kurban (*yasna*) sunarak şu veya bu tanrıya saygısını bildirmesi (*yaz-*), mutlaka kendisini daha alt bir konuma indirmesini gerektirmez. Yaşt'lar ritüellerin ve tören usullerinin yaratıcı gücünü vurgulayıp, Ahura Mazda'yı din adamlığı görevini yerine getirirken gösterir.[49] Ahura Mazda kurban sunduğu varlığın büyüsel-dinsel gücünü on katına çıkarır. İlahilerden asıl anlaşılan, bir Hint-İran kavramı olduğuna kuşku bulunmayan, ama özellikle *Brāhmanalar*'da gelişen ve Mazdeizm'de daha da merkezi bir konuma yerleşecek kurban töreninin olağanüstü önemidir.

Diğer Hint-Avrupalılarda da olduğu gibi, başrolü ritüel ateşi oynar. *Yasna*, "esas olarak ateş önünde gerçekleştirilen bir *haoma* kurbanı"dır.[50] Kutsal ateşlerin kuruluşu, temizlenmesi ve sürdürülmesi Mazdeizm'de başka yerlerde bilinmeyen boyutlara ulaşmıştır. Her Mazdeist kral için, en mükemmel dinsel davranış bir ateş kurmak, yani bir tapınak yaptırmak, ona gelir bağlamak ve rahipler atamaktı.[51] Zerdüşt bazı kanlı kurbanları mahkûm etmişti gerçi, ama hepsini reddettiği kesin değildir. Her ne olursa olsun, Avesta'da hayvan kurbanları bilinmektedir (Yasna 11:4; Yaşt 8:58). Ayrıca Ahemeniler egemenliğinde, Part veya Sasaniler dö-

---

[47] *Dawn and Twilight*, s. 81.

[48] Burada, Doğu Avrupa, Orta Asya ve Sibirya folklorunda oldukça yaygın olan, ama Zurvancılıkta da bulgulanan "düalist" bir kozmogoni motifi söz konusudur; krş. Eliade, "Le Diable et le Bon Dieu" (*De Zalmoxis à Gengis Khan*, s. 84 vd).

[49] Krş. G. Gnoli, "Note su Yaşt VIII," s. 95 vd.

[50] Duchesne-Guillemin, *La Religion*, s. 71.

[51] Duchesne-Guillemin, *a.g.y.*, s. 84, dipnot 1 (kaynakça).

neminde de hayvan kurbanlarına sıkça rastlanmaktadır.[52]

Kozmogoninin ritüel biçiminde yinelenmesi yoluyla dünyanın yenilenmesini sağlayan eski mitsel-ritüel senaryosuna –kendisini Saoşyant ilan eden ve "bu varoluşu yenileyecekler biz olalım" diye haykıran (Yasna 30:9)– Zerdüşt'ün ne anlamda yeniden değer yüklediğini görmüştük (§ 104). Zerdüştçülükte kurbanın eskatolojik amacı sürekli güçlendirilir, ama bu durum kozmik değerinin silinmesine yol açmaz. Bu yaklaşımda, Yahvecilikteki kozmik ritimlerin ve görüngülerin "tarihselleştirilmesi"ne benzer bir süreç ayırt edilmektedir (§ 57). Canavarlarla dövüş ve diğer geleneksel kahramanlık izlekleri, Mazdeist eskatolojik dramanın farklı anları olarak, yani *daêva*'lara karşı savaş, evrensel Yenilenme (*frašō-kereti*) beklentisi ve hazırlığı olarak yorumlanır. Yeni Yıl ritüeliyle dünya simgesel olarak yeniden yaratıldığı ve zaman yenilendiği için, sonunda eskatolojik yenilenme de aynı senaryo çerçevesine oturtulmuştur. Zerdüşt rahibinin yaptığı kurban töreni, Saoşyant'ın yenilenmeyi gerçekleştirmek için yapacağı nihai kurban töreninin öncülüdür. Dolayısıyla rahip Saoşyant'la ve örtülü olarak da Zerdüşt'le özdeşleşir.[53]

Daha geç bir dönemde, kurban töreninin iki ayrı amacı –eskatolojik ve kozmogoniye ilişkin– yeniden kaynaştırılır. Pehlevi metinlerde korunan rivayetler, bir dizi kurban töreninin dökümünü yapar; Ahura Mazda evreni, ilk insanı ve Zerdüşt'ü bu kurbanlarla yaratmıştır.[54] Eskatolojik yenilenme, Yeni Yıl bayramında gerçekleşecek ve o zaman ölüler dirilecek, yargılanacak ve nihayetinde "ölümsüzleştirilecekler"dir. Tıpkı İlk Yaradılış gibi, evrensel yenilenmenin de bir kurbanın sonucunda gerçekleşeceğini hatırlatalım. Pehlevi metinler, Saoşyant ve yardımcıları tarafından yerine getirilecek ve Hürmüz ile Ameşa Spenta'ların da katılacağı nihai kurban töreninden çok ayrıntılı biçimde söz ederler. Bu törenin ardından insanlar dirilecek ve ölümsüz olacak ve bütün evren kökten yenilenecektir.[55]

Zerdüştçülüğün arkaik kurban değerlerini ne yönde kullandığı görülmektedir: Zerdüşt, kötülük güçlerine karşı bir "kutsal savaş" ilan etmişti; İyi Din'i seçen

---

[52] *A.g.y.*, s. 100 vd. Bkz. daha yukarıda § 103.

[53] Molé, *Culte, mythe et cosmologie*, s. 134. Saoşyant Zerdüşt'le özdeşleştirilen ve daha geç tarihli bazı geleneklere göre, peygamberin mucize eseri Kasaoya Gölü'nde korunmuş tohumundan gelen nihai Kurtarıcı'dır.

[54] Pehlevî *Rivayât*, 16 B, Molé tarafından çevrilmiş parça, *a.g.y.*, s. 126 vd.

[55] Bkz. Molé tarafından çevrilmiş metinler, s. 87 vd, 90, 126 vd vb.

her mümin *daēva*'larla savaşmaya, dünyayı demonlardan "temizlemeye" çağrılıyordu; başka bir ifadeyle, Ahura Mazda ile onun Başmeleklerinin evreni sağaltma çabalarına katılıyordu. İyi Din'in kurtarıcı işlevi, ritüelin yaratıcı işlevinin yüceltilmesiyle giderek güçlendirildi. Nihai amaç evrensel yenilenme olduğu için, kurban töreninin kozmogoniye ilişkin temel işlevi öne çıkarıldı: Aslında eskatolojik Yenilenme insanlığı "kurtarmak"la kalmaz, bedenleri diriltekek onu yeniden yaratır. Bu da yok edilemeyecek, bozulmayacak yeni bir yaradılış anlamına gelir. Yaşt 19:90'da duyurulduğu gibi: "Maddi Dünya artık hiç sönmeyecek ... Yalan ölecektir."

111. Ruhun Ölümden Sonraki Yolculuğu— Cenaze ritüelleri, ölüm mitolojileri, ruhun ölümden sonraki hayatına ilişkin kavramlar reformlara ve din değiştirmelere karşın, ağır ağır değişirler. Bunun anlamı, Avesta ve Pehlevi metinlerinin sağladığı birçok bilginin ön-Zerdüştçü dönem için de geçerli olduğudur. Batı İran'da bulgulanan ritüel, özellikle de bedenlerin yakılması ve bir kavanoza konan küllerin toprağa gömülmesi, Zerdüştçülükle birlikte diğer bölgelere de yayılmıştır. Orta Asya bozkırlarına özgü bir âdet daha da arkaiktir: Bedenlerin belirli bir yerde açık havaya bırakılması ve orada akbabalarla köpekler tarafından parçalanıp yenmesi.[56] Doğu İranlılar ritüel olarak dövünüyorlar, kendi bedenlerine vuruyorlar ve kimi zaman bunun sonu intihara kadar varıyordu. Ama Zerdüştçülük, Angra Mainyu'nun icadı olduğunu açıkladığı "ağlama ve dövünmeleri" kesinlikle yasakladı.[57]

Ruhun ölümden sonra yaşadığı deneyimlere gelince, bu konuda bazı tanıdık motiflerle karşılaşıyoruz: Bir köprüden geçiş, gökyüzüne yükselme, yargı, ama aynı zamanda kendi Ben'iyle karşılaşma izleği. *Hâdôkht Nask* içinde yer alan bir şiir (Yaşt XXI-XXII), doğru insanın ruhunun (*urvan*) üç gün boyunca bedenin yanında kaldığını anlatır. Üçüncü gecenin sonuna doğru, güneyden ıtırlı bir rüzgâr yükselir ve ölünün *dāenā*'sı "bembeyaz kollu, güçlü, güzel görünümlü, bedeni düzgün, boylu poslu, dik memeli ... onbeş yaşında, ışıltılı bir genç kız biçiminde" görünür (*Hâdôkht Nask*, 9). Kimliğini açıklayan *dāenā* şunları ekler: "Ben sevimliydim, sen iyi düşüncelerin, iyi sözlerin, iyi davranışların, iyi dininle beni daha da sevimli kıldın; güzeldim, sen beni daha da güzelleştirdin; istek uyandırıcıydım, sen beni daha da arzulanır kıldın...." (*a.g.y.*, 14). Sonra ruh, üç gökküreyi

---

[56] Nyberg, *Die Religionen d. Alten Irans*, s. 310; Widengren, *Les Religions de l'Iran*, s. 53.

[57] Nyberg, *a.g.y.*, s. 316 vd.

dört adımda geçer[58] ve "ezeli Işıklar"a (*a.g.y.*, 15), yani cennete ulaşır. Bir ölü "bedensel varoluştan tinsel varoluşa, tehlikelerle dolu varoluştan tehlikesiz varoluşa" nasıl geçtiğini soruşturur (*a.g.y.*, 16), ama Ahura Mazda müdahale eder: "Ona soru sorma, çünkü ona geçtiği korkunç ve tehlikeli yolu, ayrılığa bağlı yolu hatırlatıyorsun; bu yol bedenle bilincin ayrılmasından oluşur" (*a.g.y.*, 17); bu müdahale, yolculukta yaşanan dramatik sınavları ima etmektedir.[59] Ahura Mazda ona "ilkbahar tereyağı" sunulmasını buyurur;[60] bu yağ, doğrular için "ölüm sonrasının besinidir" (*a.g.y.*, 18). Kötünün ruhu ise tam tersine kuzey rüzgârında korkunç bir cadalozla karşılaşır ve ezeli Karanlıklar ülkesine varır; orada Angra Mainyu ona zehir verilmesini emreder (*a.g.y.*, 20-35).

Özgül çizgileri hatırlayalım: 1) Ruh *dāenā*'sıyla, yani ondan önce var olan ("ben sevimliydim...."), ama aynı zamanda onun yeryüzündeki dinsel etkinliğinin bir sonucu olan ("sen beni daha sevimli kıldın....") kendi Ben'iyle karşılaşır;[61] 2) *Dāenā*, somut görünümünü koruyan, ama klişe haline getirilmiş bir dişi biçiminde ortaya çıkar; 3) Bir Hint-İran kavramının söz konusu olduğuna kuşku yoktur; çünkü bu anlayışa Kauşitaki-Upanişad'da da rastlanır (I, 3-6): "Tanrıların yolu"na (*devayāna*) girenin ruhu, diğer tanrıların yanı sıra, Mānāsi ("Zeki tanrıça") ve Cākşuşī ("Durugörülü tanrıça") tarafından karşılanır. Daha sonra bir gölden ve bir nehirden geçer, bir kente girer ve Brahman'ın önüne gelir. Brahman sorar: "Sen kimsin?"[62]

Hādôkht Nask'ta Cinvat Köprüsüne hiçbir gönderme bulunmaz. Oysa Zerdüşt ondan bol bol söz eder (§ 103). Bu, diğer Hint-Avrupa halklarının da bildiği ve dinler tarihi içinde başka yerlerde de bulgulanan bir Hint-İran kavramıdır. Klasik

---

[58] Bunlar, yıldızların, ayın ve güneşin katlarıdır; metinde "iyi düşünülmüş," "iyi söylenmiş" ve "iyi yapılmış" deyişleriyle ifade edilirler; krş. Widengren, s. 125, Bousset'yi kaynak gösterir, "Die Himmelsreise der Seele," s. 25 vd.

[59] Daha geç tarihli metinler bu sınavlar hakkında daha çok bilgi veriyor; örneğin *Mēnōk i Khrat* II, 115-117 ve 151-153; ayrıca krş. Soederblom, *La vie future d'après le mazdéisme*, s. 91 vd; Pavry, *Doctrine*, s. 19, 62 vd.

[60] "İlkbahar tereyağı"nın dinsel anlamı konusunda, krş. Widengren, s. 126.

[61] *Dāenā* hakkında, bkz. Gnoli, "Questioni sull'interpretazione...," s. 361 vd.

[62] Krş. Wikander, *Vayu*, s. 47 vd. Widengren (*a.g.y.*, s. 57), Dātistān i Denik'te (XXIV, 5), genç kıza "iyi eserlerin haznedarı" adı verildiğini hatırlatır; Budist *Dhammapada* metninde de (219 vd), erdemliler "kendi iyi eserleri tarafından sanki sevgili ana-babaları gelmiş gibi karşılanırlar." Ölünün gökteki yolculuğu, yıldız, ay ve güneş katlarından geçip Cennet'e (*garōdmān*) ulaşan ruhun esrik yükselişine her açıdan benzemektedir. Bu yükseliş daha geç tarihli bir eser olan *Ardai Virāz Nāmak*'ta anlatılmıştır.

betimleme,[63] *dāenā*'nın köpekleriyle birlikte gelip, doğruların ruhlarına kozmik dağ Hara Berezaiti'nin üstündeki Cinvat Köprüsünü geçerlerken nasıl rehberlik ettiğini anlatır (aslında –"Dünya'nın Merkezi"nde bulunan– Köprü, yeri göğe bağlar). Vohu Manah'ın karşıladığı ruhlar, Ahura Mazda'nın ve Ameşa Spenta'ların önünden geçerler. İyilerle kötüler ya köprüden önce ya da köprünün girişinde ayrılırlar. Pehlevi metinlerde söz edilen ve yargıçlığı Mithra ile ona yardımcılık eden Sraoşa ve Raşnu'nun (elinde bir terazi vardır) üstlendiği, ruhun yargılanmasına ise Gatha'larda rastlanmaz. Zaten bu yargılama işlemi senaryo açısından gereksizdir: Bir erginlenme sınavına benzeyen köprüden geçiş, kendi içinde bir yargılama oluşturmaktadır, çünkü oldukça genel bir anlayışa göre, doğruların adımlarının altında genişleyen köprü, bir dinsiz yaklaştığında bıçak sırtına dönüşür.

112. Bedenin Dirilişi— Yima etrafında billurlaşmış eskatolojik mitler ve inançlar ise daha da yüzeysel biçimde Zerdüştileştirilmiştir. Hindistan'da Yama özellikle İlk Ölü mitolojisinin esin kaynağını oluşturuyordu; İran'da ise Yima İlk Kral ve mükemmel hükümdar örneği oldu. Bu bölümde işlenen konu açısından, İran geleneğinin ezeli cenneti Yima'nın hükümranlığıyla birleştirdiğini hatırlatmak yeterlidir: Bin yıl boyunca ne ölüm ne de acı vardı ve insanlar hep genç kalıyorlardı.[64] Ama Yima yalanlar söylemeye başlayınca, *hvarena*'sı onu terk etti ve sonunda o da ölümsüzlüğü yitirdi.[65]

Bir başka eskatolojik mit de, ilk çıkışında bağımsız da olsa, Zerdüştçü teoloji tarafından Yima mitolojisiyle bütünleştirilmişti: Ahura Mazda, üç yıl sürecek bir kışın yeryüzündeki bütün hayatı yok edeceği konusunda Yima'yı uyarır ve bir barınak (*vara*) yapıp, insanların en iyileriyle bütün hayvan türlerinin tohumlarını kurtarmasını ister. *Vara* bir yeraltı barınağı olarak düşünülmüştü, çünkü orada ne güneş, ne ay ne de yıldızlar parlamaktadır.[66] Arkaik, belki de Hint-Avrupalı (krş. Cermen geleneğindeki Fimbul kışı), ama Zerdüştçü bakışa hiç uymayan bir eskatoloji söz konusudur. Yine de dünyanın sonuna ilişkin mitolojik senaryoya

---

[63] *Vīdēvdāt* 19:28-32; Soederblom, *a.g.y.*, s. 89-90. *Vīdēvdāt*'a göre (13:19), köpekler köprüye bekçilik eder; krş. Yama'nın köpekleri.

[64] Yasna 9:4 vd; diğer referanslar için bkz. Soederblom, *a.g.y.*, s. 175 vd ve A. Christensen, *Les Types du premier homme...*, II, s. 16 vd.

[65] Bkz. Christensen, *a.g.y.*, birçok yerde ve G. Dumézil, *Mythe et Epopée*, II, s. 282 vd.

[66] *Vīdēvdāt* II, 20-32; krş. Soederblom, *a.g.y.*, s. 172 vd. Ayrıca bkz. *Bundahišn* XXXIX, 14:*Mēnōk i Khrat*, LXII, 15; Dumézil, *a.g.y.*, II, s. 247 vd.

Yima'nın niye sokulduğu anlaşılmaktadır: O altın çağın harika kralıydı ve *vara*'da, eskatolojik felaketin ardından "başlangıçlar çağının" cennet hayatını tanımaya hazır geleceğin insanlığının tohumları korunmuş, daha doğusu "kurtarılmıştı."

Buna bir diğer eskatolojik düşünce, bedenlerin dirilişi eklendi. Gerçi bu inanç oldukça eski gibi görünmektedir, ama "Yaşayan"ın, yani Zerdüşt'ün haber verdiği Saoşyant'ın gelişiyle ilişkili bir biçimde "ölülerin dirilişi"nden söz eden Yaşt 19, 11 ve 89'da (ayrıca krş. Yaşt 13, 129) bu kesin olarak ilan edilir. Demek ki diriliş nihai Yenilenme içinde yerine oturmakta, bu da zaten evrensel yargılamayı gerektirmektedir. Şimdi görkemli bir eskatolojik bakış içinde bazıları oldukça eski birçok düşünce birbirine eklemlenmiştir: Kökten ve tamamen yenilenen dünya aslında bir daha demonların saldırısıyla bozulmayacak yeni bir yaradılışı temsil etmektedir; ölülerin dirilişi, bedenlerin fiilen yeniden yaratılması mikrokozmos-makrokozmos koşutluğu gereğince, bir kozmogoniye denk düşmektedir. Birçok Hint-Avrupa halkında ortak olarak bulunan bu arkaik kavram Hindistan ve İran'da hatırı sayılır bir gelişim göstermiştir.

Daha yukarıda gördüğümüz gibi (krş. § 104), Zerdüşt tarafından kutlanan tören usullerinde ön-temsilleri bulunan nihai yenilenme, Yeni Yıl ritüellerinde (Nevruz) önceden gerçekleştirilmektedir. Sonunda gelenekler, kozmik ve insani dramanın üç belirleyici olayını Yeni Yıl civarına yerleştirir: Yaratılış, "Din"in vahyedilmesi ve eskatolojik yenilenme.[67] Ama yıl kozmik zamanın bütününü temsil ettiği için, her yılın son on günü de bir anlamda eskatolojik dramayı önceden gerçekleştirir. Bu, ruhların yeryüzüne döndüğü mucizevi zaman dilimidir: Bir Yaşt'ta (13:49-52), yılın son on günü serbestçe dolaşan Fravaşi'ler çağrılır.[68] Bu inanç bütün dünyada yaygındır, ama Zerdüştçüler, tıpkı kendilerinden önce ve sonra gelen teologlar gibi, bu inancı daha geniş bir sistem içine yerleştirirler: Pehlevi geleneğine göre, Hürmüz insanın yaratılışını yılın bu son on gününde tamamlamıştı; dolayısıyla, Fravaşi'ler yeryüzüne insanın yaratıldığı anda gelmekte ve zamanın sonunda, bedenler dirilirken bir kez daha gelmektedirler.[69]

---

[67] Krş. Molé, *Culte, mythe et cosmologie*, s. 120.

[68] Fravaşiler, hem doğruların ruhları, hem de onların gökteki ilk örnekleridir. Fravaşiler, müminlerin "koruyucu melekler"i olarak, kötülüğün bedenlenişlerine karşı mücadele ederler; daha geç tarihli kaynaklar onları gökyüzünü koruyan silahlı süvariler olarak betimler; krş. Widengren, *Rel. de l'Iran*, s. 39. Karmaşık fravaşiler figürü, uzun bir dinsel bağdaştırmacılık sürecinin sonucu gibi görünmektedir.

[69] Bkz. Molé tarafından alıntılanan metinler, *a.g.y.*, s. 109.

Daha geç tarihli metinler, Yeni Yıl bayramlarıyla dirilişin gerçekleşeceği sırada olacak eskatolojik Yenilenme arasındaki koşutluğu geliştirir. Her Yeni Yıl'da yeni giysiler alınır ve zamanın sonunda Hürmüz dirilenlere şanlı giysiler verecektir.[70] Daha önce gördüğümüz gibi (§ 104), Saoşyant'ın, Ahura Mazda'nın yardımıyla veya o hiç katılmadan, yapacağı kurban töreninin ardından evrensel yenilenme ve bedenlerin dirilişi gerçekleşecektir. Bu eskatolojik kurban bir anlamda kozmogonideki kurbanı yinelemektedir; bu nedenle o da aynı ölçüde "yaratıcı"dır. Bedenlerin dirilişi ve bunun doğrudan sonucu olarak artık yok edilmezlik kazanmaları Zerdüşt'ün eskatolojik düşüncesine getirilen gözü pek bir gelişmeyi temsil etmektedir; sonuçta yeni bir ölümsüzlük kavramı söz konusudur.[71]

---

[70] *Saddar Bundeheš*, 32-37, çev. Molé, *a.g.y.*, s. 111.

[71] İkinci ciltte hem iki yaratılış –"tinsel" (*mēnōk*) ve "maddi" (*gētīk*)– hem de ilk insan (Gayomart) mitolojisi tartışılacak.

§ **100.** İran dinleri konusundaki incelemelerin tarihi J. Duchesne-Guillemin, *The Western Response to Zoroaster*'da (Oxford, 1958), hayranlık uyandıracak bir biçimde anlatılmıştır. Ayrıca bkz. G. Widengren, "Stand und Aufgaben der iranischen Religiongeschichte" (*Numen*, I, 1954, s. 16-83, II, 1955, s. 47-134) ve Gherardo Gnoli, "Problems and Prospects of the Studies on Persian Religion" (*Problems and Methods of the History of Religions*, U. Bianchi, C. J. Bleeker, A. Bausani (ed.), Leiden, 1972, s. 67-101; yazar özellikle 1940 sonrasında yayımlanmış eserlere dayanmaktadır). J. H. Moulton, *Early Zoroastrianism* (Londra, 1913); A. V. William Jackson, *Zoroastrien Studies* (New York, 1928), özellikle "The Iranian Religion" (s. 3-215) ve L. H. Gray, *The Foundations of Iranian Religions* (Bombay, 1929; olgular fihristi) zengin belgeleri nedeniyle hâlâ yararlı eserlerdir. E. Benveniste'nin *The Persian Religion According to the Chief Greek Texts* (Paris, 1929) adlı küçük kitabı; H. Lommel, *Die Religion Zarathustra's nach dem Awesta dargestellt* (Tübingen, 1930); H. S. Nyberg'in *Die Religionen des alten Iran* (Leipzig, 1938) adlı çok kişisel monografisi; G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran* (Uppsala, 1938); G. Dumézil, *Naissances d'archanges* (Paris, 1945; ayrıca bkz. *Tarpeia*, Paris, 1947, s. 33-113); J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre* (Paris, 1948); aynı yazar, *Ormazd et Ahriman. L'aventure dualiste dans l'Antiquité* (Paris, 1953) adlı eserlerle İran dinlerinin yorumlanışında yeni yönelişler gün yüzüne çıkmıştır. Yakın zamanlarda dört sentez eser çıkmıştır: R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (Londra, 1961; bkz. Duchesne-Guillemin'in eleştirisi, *IIJ*, 7, 1964, s. 196-207); J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien* (Paris, 1962); Marjan Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien* (Paris, 1963); Geo Widengren, *Die Religionen Irans* (Stuttgart, 1965; Fr. çev. *Les religions de l'Iran*, Paris, 1968). Duchesne-Guillemin ve Widengren'in kitapları mükemmel kaynakçalar içermektedir. Molé'nin gözü pek yorumu tartışmalara yol açmıştır, ama çok sayıda metin çevirisi içeren değerli bir eserdir. Daha ileride, özel konularla ilişkili ek kaynakça bilgileri bulacaksınız.

Metinlere gelince, Avesta'nın dörtte üçünün kayıp olduğu tahmin edilmektedir. Korunabilmiş parçaların özeti için, bkz. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, s. 32-40 (Avesta'nın saptanması konusunda çok derinlemesine bir inceleme için, krş. *a.g.y.*, s. 40-50.) Avesta metninin tek tam çevirisi J. Darmsteter, *Le Zend-Avesta*'dır (Paris, 3 cilt, 1892-1893; yeni baskı 1960). Ama bu çeviri "Gatha'*lar* için kullanılamaz haldedir" (Duchesne-Guillemin). Gatha'ların daha yakın tarihli çevirileri arasında (hâlâ vazgeçilmezliğini koruyan C. Bartolomae, *Die Gāthā's des Awesta*, Strasbourg, 1905'ten sonrakiler) şunları sayalım: Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, s. 166-296 (biz metindeki alıntıları bu çeviriden yapıyoruz); H. Humbach, *Die Gāthās des Zarathustra*, 2 cilt (Heidelberg, 1959, açıklama ve notlarla birlikte); ayrıca krş. Bernfried Schlerath, "Die Gāthās des Zarathustra" (*Orientalistische Litteratur-Zeitung*, LVII, 1962, süt. 565-589: yakın tarihli yorumların eleştirel bir biçimde gözden geçirilmesi; B. Schlerath, *Zarathustra*, (Darmstadt, 1970), s. 336-359 içinde kısmen yeniden basılmıştır ve Wolfgang Lentz, *Yasna 28. Kommentierte Uebersetzung und Komposition-Analyse* (Mainz, 1955). Yaşt'lar ve Pehlevi edebiyatı hakkında, bkz. daha ilerideki

bölümler.

W. B. Henning, *Zoroaster, Politician or Witch-Doctor?* (Oxford, 1951) adlı çalışmasında arkeolog E. Herzfeld'in *Zoroaster and his World* adlı eserini (Princeton, 1947) ve H. S. Nyberg'in kitabını güçlü bir biçimde eleştirmiştir. (*Rel. d. alten Iran*'ın yeni baskısının önsözünde Nyberg, Henning'in eleştirilerini yanıtlamış ve tavrını belirginleştirmiştir).

Molé (*a.g.y.*, s. 530 vd) ve Gherardo Gnoli (bkz. son olarak çıkan "Politica religiosa e concezione della regalità sotto i Sassanidi," *La Persia nel Medioevo* içinde, Roma, Accademia dei Lincei, 1971, s. 1-27, özellikle s. 9 vd) geleneksel Zerdüşt zamandizinini reddetmişlerdir. Sorunun eleştirel kaynakçası için, bkz. O. Klima, "The Date of Zoroaster" (*Ar. Or.* 27, 1959, s. 556-564).

Âri "erkek cemiyetleri" üzerine, bkz. Stig Wikander, *Der arische Männerbund* (Lund, 1938) ve G. Widengren, *Rel. de l'Iran*, s. 39 vd (en son kaynakçayla birlikte). Widengren'in kitabı Zerdüşt öncesi dönemin düşünce ve inançlarına ilişkin sentezci bir tanıtım da içermektedir; krş. s. 23-78.

§ 101. Tarihsel bir kişiliğin ideal örneğe dönüşmesi hakkında, bkz. *Le Mythe de l'Eternel Retour* (2. baskı, 1968), s. 52 vd'nda alıntılanan ve yorumlanan örnekler. Zerdüşt efsanesinin geliştirilmesi Duchesne-Guillemin, *La religion*, s. 337 vd'nda anlatılmıştır.

Marjan Molé, *Culte, mythe et cosmologie* adlı eserinde, Gatha'lar dışındaki Avesta'daki Zerdüşt imgesini yeniden kurmaya çalışır. "Özellikle doğru kurbanlar sunduğu, bazı etkili formülleri söylediği, bunları insanlara aktararak onların artık hayvanlarını, suyu ve bitkileri nasıl koruyacaklarını öğrenmelerini sağladığı için övülür: Övülme nedeni, yeni bir öğreti vermesi değildir. Bu imge, bir Sami peygamberinden çok, Orpheus'u veya Zalmoksis'i çağrıştırmaktadır" (Molé, "Réponse à M. Duchesne-Guillemin," *Numen*, 1961, s. 53). Molé, Zerdüşt'ün tarihsel bir kişilik olup olmadığı konusunda hiçbir şey söyleyemeyeceğini kabul etmektedir (*a.g.y.*, s. 53 vd; krş. *Culte, mythe et cosmologie*, s. 530 vd). Tüm Mazdeizm geleneğinde Zerdüşt rahibin, Viştaspa ise erginlenmişin ilkörneğidir. Bununla birlikte bütün bunların, Zerdüşt adıyla bilinen kişiliğin tarihselliğini tamamen dışlamadığını da ekleyelim.

Gherardo Gnoli de benzer bir tavrı paylaşmaktadır: Gatha'lar'da Zerdüşt'ün adı altında aktarılan öğreti Mazdeizmin yalnızca bir yönünü, esas olarak batıni yönünü, yani dinsel seçkinlere ait din adamlığı ve erginlenme geleneğini içermektedir. Buna karşılık Ahemeniler'in uyguladığı Mazdeizm, devlet ve hükümdar için yapılan kamusal tapımı temsil eder. Krş. Gnoli, "Politica religiosa," s. 17 vd; aynı yazar, "La Religione persiana" (*Storia della Religioni*, 6. baskı, Torino, 1971, s. 235-292), özellikle s. 247 vd.

Zerdüşt'ün dinsel vasıflarının fikir verici bir çözümlemesi için, K. Rudolph, "Zarathustra-Priester und Prophet" (*Numen*, 8, 1961, s. 81-116).

§ 102. Zerdüşt'ün "şamancıl" esrimesi üzerinde ilk duran H. S. Nyberg olmuştur; krş. *Die Religionen des alten Irans*, s. 177 vd. G. Widengren Zerdüştçülük içindeki şamancıl unsurların çözümlemesini yeniden ele almıştır; bkz. *Stand u. Aufgaben*, s. 90 vd; *Les religions de l'Iran*, s.

88 vd. Ayrıca bkz. M. Eliade, *Le Chamanisme* (2. baskı, 1968), s. 312-315. Zerdüşt'teki esrime unsurlarının mükemmel bir çözümlemesi ve dengeli bir yorumu için, Alessandro Bausani, *Persia religiosa* (Milano, 1959), s. 38 vd.

§ 103. Georges Dumézil, Ameşa Spenta'ları işlevsel Hint-İran tanrılarının yüceltilmiş ikameleri olarak tanımlamıştır; krş. *Naissances d'Archanges* (Paris, 1945), Böl. II-V; *Tarpeia* (1947), s. 33-113; *Idéologie tripartie des Indo-Européens* (Brüksel, 1958), s. 40 vd. Ayrıca bkz. Duchesne-Guillemin, *La rel. de l'Iran ancien*, s. 171 vd, 193 vd; G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, s. 28 vd. Dumézil'in varsayımını reddeden İran uzmanları arasında, Zaehner ve Gnoli'yi sayalım.

Ahura Mazda hakkında, bkz. Duchesne-Guillemin, Widengren, Zaehner, Molé ve diğerlerinin eserlerindeki ilgili bölümler. F. B. J. Kuiper, "Avestan Mazda" (*IIJ*, I, 1957, s. 86-95) ismin anlamının "akıllı, bilgili Tanrı" ("bilen") olduğunu göstermiştir. Ayrıca bkz. I. Gershevitch, "Zoroaster's own Contribution" (*JNES*, 23, 1964, s. 12-38).

Yaratılış hakkında, krş. G. Gnoli, "Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione" (*Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, özel sayı, 13, 1963, s. 163-193).

Antoine Meillet, Zerdüşt reformunun toplumsal niteliği üzerinde durmuştur (tarımcı ile göçebe arasındaki zıtlık, savaşçı aristokratlarla çiftçiler arasındaki çelişki); krş. *Trois Conférences sur les Gathas de l'Avesta* (Paris, 1925).

Meşhur "Öküzün Ruhunun Yakınması" (Yasna, 29) hakkında, krş. G. Dumézil'in *Bulletin de l'Académie royale de Belgique Classe des Lettres* içindeki incelemesi, 1 (1965), s. 23-51. Yazar bazı bilginler tarafından (H. Lommel, M. Molé) önerilen ve bu "Yakınma"nın İlk Öküz'ün öldürülmesini kapsayan bir kozmogoni mitiyle uyumlu olduğunu ileri süren yorumları reddeder (krş. s. 33 vd). Aslında, "henüz yeterince yerleşikleşmemiş toplumlarda, başka insan gruplarının vahşetine çoban-tarımcı efendileriyle birlikte açık durumdaki büyükbaş hayvanların hayat koşulları, yaşadıkları sürekli tehlikeler" söz konusudur (s. 36).

"Yima'nın suçu" konusunda (etli besin), bkz. Dumézil, *Mythe et Epopée*, II (1971), s. 312 vd.

Haoma tapımıyla ilişkili olarak, Zerdüşt'ün saldırısı (Yasna, 33:44) muhtemelen kurbanın kendisinden çok, orji türü aşırılıklara yönelikti. Gāthā çağı ve Gāthā sonrası Avesta'daki haoma hakkında, bkz. Zaehner, *a.g.y.*, s. 85 vd; Molé, *a.g.y.*, s. 229 vd; G. Gnoli, "Lichtsymbolik in Alt-Iran. Haoma-Ritus und Erlöser-Mythos" (*Antaios*, 8, 1967, s. 528-549); aynı yazar, "Problems and Prospects," s. 74 vd, yakın tarihli bir kaynakçayla birlikte; M. Boyce, "Haoma, priest of the sacrifice" (*W. B. Henning Memorial Volume*, Londra, 1970, s. 62-80).

Halk yararına yapılan hayvan kurbanları hakkında, krş. M. Boyce, "*Ātaš-zōhr* and *Āb-zōhr*," *JRAS*, 1966, s. 100-118; Gnoli, "Questioni sull'interpretazione della dottrina gathica" (*Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 31, 1971, s. 341-370), s. 350 vd.

"Sığırtmaç" nitelemesi hakkında, krş. G. C. Cameron, "Zoroaster the Herdsman" (*IIJ*, 10, 1968, s. 261-281) ve Gnoli'nin değerlendirmeleri, "Questioni sull'interpretazione," s. 351 vd.

"Cinvat Köprüsü" hakkında, krş. daha aşağıda, § 111.

§ 104. Dünyanın "Yenilenmesi" (*fraso-kereti*) hakkında, krş. Molé, *Culte, mythe et cosmologie.*

Zerdüşt'ün çağrısının "felsefi" niteliği konusunda, bkz. A. Pagliaro, "L'idealismo zarathustriano" (*SMSR*, 33, 1962, s. 3-23).

Ateş ritüelini betimleyen metinler hakkında, bkz. Duchesne-Guillemin, *La Religion*, s. 79 vd; ayrıca krş. Stig Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran* (Lund, 1967). İki, üç veya beş kutsal ateş halindeki sınıflandırmalar bilinmektedir; beş kutsal ateş içinde Tanrı'nın önünde yanan ateş, insanların ve hayvanların bedenlerindeki ateş, bitkilerdeki ve bulutlardaki ateş, son olarak da iş için kullanılan ateş yer almaktadır. Çandogya-Upanişad da üç kurban ateşinden ve sekiz doğal ateşten söz eder; krş. Duchesne-Guillemin, "Heraclitus and Iran" (*HR*, 3, 1963, s. 34-49), s. 38-39.

Gherardo Gnoli birçok çalışmasında kurban (*yasna*) hakkındaki yorumunu anlatmıştır: "Lo stato di 'maga' " (*Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, özel sayı, 15, 1965, s. 105-117); "La gnosi iranica. Per una impostazione nuova del problema" (*Le Origine della Gnosticismo* içinde, Ugo Bianchi (ed.), Leiden, 1967, s. 281-290), özellikle s. 287 vd; "Questioni sull'interpretazione della dottrina gathica," s. 358 vd.

Hvarena hakkında, bkz. Duchesne-Guillemin, "Le *khvarenah*" (*Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, Sezione Linguistica, 5, 1963, s. 19-31); G. Gnoli, "Lichtsymbolik in Alt-Iran," s. 99 vd; aynı yazar, "Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo" (*Annali....di Napoli*, özel sayı, 12, 1962, s. 95-128); M. Eliade, "Spirit, Light and Seed" (*HR*, 11, 1971, s. 1-30), özellikle s. 13-16.

§ 105. *Daēva*'ların şeytanlaştırılması konusunda, bkz. G. Widengren, *a.g.y.*, s. 36 vd, 97, 137 vd; Duchesne-Guillemin, *Religion*, s. 189 vd. E. Benveniste *daēva*'ların demonlaştırılmasının yalnızca Zerdüştçülüğe özgü olmadığını göstermiştir; krş. *The Persian Religion According to the Chief Greek Texts* (Paris, 1929), s. 39 vd. Son olarak bkz. Gnoli, "Problems and Prospects of the Studies on Persian Religion," s. 75 vd.

İran dinsel düalizmi konusunda, bkz. Ugo Bianchi, *Zaman i Ohrmazd* (Torino, 1958). Bu yazara göre, "mutlak düalizmin" Zerdüşt sonrası döneme ait olarak kabul edilmemesi gerekir (*a.g.y.*, s. 25).

Ahemenilerin dini ile Zerdüştçülük arasındaki ilişkiler konusunda, tartışmanın tarihi için bkz. Duchesne-Guillemin, *The Western Response to Zoroaster*, s. 52 vd; aynı yazar, *La Religion de l'Iran antique*, s. 165 vd. Ahemenilerin Zerdüştçülüğü diğer yazarların yanı sıra, Kaj Barr, G. Cameron, Ilya Gershevitch tarafından da kabul edilmiştir. Bu tavrın eleştirisi için bkz. G. Widengren, *Les Religions de l'Iran*, s. 166-174. Marjan Molé, din durumlarının tamamının bir arada var olduğu önkabulüne dayanarak, Ahemenilerin Zerdüştçülüğü sorununu gündem dışı bırakır; bkz. *Culte, Mythe et Cosmologie*, özellikle s. 26-36. Krş. G. Gnoli, "Considerazioni sulla religione degli Achemenidi alla luce di una recente teoria" (*SMSR*, 1964, 35, s. 239 vd).

"Zerdüşt takvimi"nin eleştirisi için, bkz. E. Bickerman, "The 'zoroastrian' calendar" (*Ar. Or.*, 35, 1967, s. 197-207).

Ahemeni yazıtlarının en iyi baskısı, yanında bir çeviriyle birlikte, R. G. Kent tarafından yayımlanmıştır: *Old Persian. Grammar, Texts, Lexicon* (2. baskı, New Haven, 1953).

I. Kserkses'in 1967'de Persepolis yakınında bulunan yeni bir yazıtı Manfred Mayrhofer tarafından çevrilmiş ve yorumlanmıştır: "Xerxes König der Könige" (*Almanach der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften*, 119, 1969, s. 158-170). Bkz. *a.g.y.*, s. 163, dipnot 14, Ahemenilerin Zerdüştçülüğünün kaynakçasına bir katkı. Ayrıca bkz. "Une statue de Darius découverte à Suse" (*JA*, 1972, s. 235-266; birçok yazar tarafından kaleme alınmış bir inceleme).

İran krallığı sorunu üzerine, bkz. G. Widengren, "The Sacral Kingship in Iran" (*La regalità sacra* içinde, Leiden, 1959, s. 242-257); aynı yazar, "La légende royale de l'Iran antique" (*Hommage à Georges Dumézil* içinde, Brüksel, 1960, s. 225-237); aynı yazar, *Les Religions de l'Iran*, s. 73 vd, 117 vd, 266 vd. İran krallık anlayışı üzerindeki, Widengren ve diğer bilginlerin işaret ettikleri Mezopotamya etkilerine Gnoli de dikkat çekmiştir (*Ex Orbi Religionum, Studia Geo Widengren oblata*, Leiden, 1972, II, s. 94 vd).

Ayrıca bkz. J. Wolski, "Les Achéménides et les Arsacides, contributions à la formation des traditions iraniennes" (*Syria*, 43, 1966, s. 65-89).

Keyhüsrev destanında saptanabilecek erginlenme senaryosu hakkında, bkz. Gerhard Binder, *Die Aussetzung des Königskindes: Kyros und Romulus* (Beiträge zur klassischen Philologie, Sayı 10, Meisenheim am Glan, 1964), özellikle s. 17-39, 58 vd, 116 vd.

§ 106. Persepolis'in ritüel işlevi hakkında –Dara'nın Nevruz kutlamaları için inşa ettirdiği kutsal kent– bkz. R. Ghirshman, "A propos de Persépolis" (*Artibus Asiae*, 20, 1957, s. 265-278); A. U. Pope, "Persepolis, a Ritual City" (*Archaeology*, 10, 1957, s. 123-130); K. Erdmann, "Persepolis: Daten und Deutungen" (*Mitt. d. deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin*, no. 92, 1960, s. 21-47).

"Terk edilen çocuk" konulu Hint-Avrupa mitleri, ejderhalara karşı ritüel dövüş, kentlerin kuruluşu ve kozmogoni arasındaki ilişkiler üzerine, bkz. Gerhard Binder, *Die Aussetzung des Königskindes*, s. 58 vd.

Nevruz hakkında, krş. Eliade, *Le Mythe de l'Eternel Retour*, s. 80 vd; Widengren, *Rel. de l'Iran*, s. 58 vd.

§ 107. Mag'lar sorunu ve onların Zerdüştçülükle ilişkileri hakkında, bkz. G. Messina, *Die Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion* (Roma, 1930); Widengren, *a.g.y.*, s. 134 vd, 147 vd, 156 vd, 221 vd; Zaehner, *Dawn and Twilight*, s. 160 vd, 189 vd. Birçok bilginin kabul ettiği kanıya göre, Mag'lar başlangıçta Medler'in ruhban kastlarından biriydi. Mazdeizmi kabul ettikten sonra, imparatorluğun batısına doğru göç ettiler. Widengren'e göre (*a.g.y.*, s. 136), *Vidēvdāt (= Vendidad)* Mag'ların düşüncelerini, inançlarını ve ritüel perspektiflerini yansıtır. Aynı yazar Zurvan'ın (krş. c. II) Mag'ların taptığı bir tanrı olduğu kanısındadır

(*a.g.y.*, s. 175 vd).

Iskitler'in öntarihinin yeni bir anlatımı için, bkz. S. P. Tolstov, "Les Scythes de l'Aral et le Khorezm," *Iranica Antiqua*, I, 1961, s. 42-92.

Iskitlerde üç bölümlü ideoloji hakkında, bkz. G. Dumézil, *Mythe et Epopée*, I, s. 439-575 (önceki çalışmaların sentezi). Iskitlerin Şamanizmi hakkında, krş. Karl Meuli, "Scythica" (*Hermes*, 70, 1935, s. 121-179) ve M. Eliade, *Le Chamanisme* (2. baskı, 1968), s. 310 vd.

§ 108. Zerdüşt'ün manzum Gatha'larından farklı olarak, *Yedi Bölümlü Yasna* nesir olarak yazılmıştır. Bu metin hakkında, bkz. O. G. von Wesendonk, *Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Yasna haptanhaiti* (Bonn, 1931); Nyberg, *Die Religionen d. alten Irans*, s. 275 vd; Zaehner, *Dawn and Twilight*, s. 62 vd; Duchesne-Guillemin, *a.g.y.*, s. 215 vd.

Yaşt'lar H. Lommel tarafından çevrilmiştir: *Die Yašts des Awesta* (Göttingen-Leipzig, 1927). Hom Yaşt J. M. Unvala tarafından çevrilmiştir: *Neryosangh's Sanskrit Version of the Hom Yast (Yasna IX-XI) with the Original Avesta and its Pahlavi Version* (Viyana, 1924). Stig Wikander, *Vayu*, I kitabında (Uppsala, 1941, s. 1-95) Yaşt XV'in Almanca bir çevirisini ve tarihsel-dinsel yorumunu sunmaktadır.

§ 109. Yaşt X I. Gershevitch tarafından çevrildi ve geniş bir biçimde yorumlandı: *The Avestan Hymn to Mithra* (Cambridge, 1959). Krş. F. B. J. Kuiper, "Remarks on the Avestan Hymn to Mithra," *IIJ*, 5, 1961, s. 36-60; Ugo Bianchi, "La stella Sirio e l'influenza dell'astrologia cald6ea nell' Iran antio," *SMSR*, 34, 1963, s. 103-119.

Ayrıca bkz. G. Gnoli, "La stella Sirio e l'influenza dell'astrologia caldea nell'Iran antico," *SMSR*, 34, 1963, s. 237 vd.

§ 110. *Yazata* Tištrya (Sirius yıldızının kişileştirilmesi) ve Ahura Mazda'nın ona sunduğu kurban hakkında, bkz. G. Gnoli, "Note sur Yasht VIII, 23-52," *SMSR*, 34, 1963, s. 91-101.

§ 111. § 111 ve 112'de kullanılan kaynaklar büyük ölçüde Pehlevi dilinde yazılmıştır. Zamandizininin henüz çözümlenmemiş sorunları üzerinde durmak bir yarar sağlamayacaktır. Okuyucu Duchesne-Guillemin'in *La Religion de l'Iran ancien* adlı eserinde, s. 40 vd, açık bir anlatım bulacaktır. Pehlevi dilindeki kitapların neredeyse tamamının çevirisi E. W. West tarafından yapılmıştır: *Pahlavi Texts* (Sacred Books of the East, c. v, XVIII, XXIV, XXXVII, XLVII, Oxford, 1888-1897). Bu çevirinin baskısı tükenmiştir, ama *Bundahisn*, *Denkart*'ın bazı bölümleri ve diğer Pehlevi kitapları konusunda daha yakın tarihli çeviriler de bulunmaktadır; krş. Zaehner, *Dawn and Twilight*, s. 342 ve özellikle Duchesne-Guillemin, *La Religion*, s. 52-63, her eserin özetini vermekte, çevrilmiş baskıları ve parçaları notlamaktadır. Ayrıca bkz. Colpe'un sunduğu kaynakça, "Altiran Einleitung," *W.d.M.* içinde, 12, Lieferung (1974), s. 197 vd.

Ölüm sonrası hayata ilişkin inançlar, Nathan Söderblom, *La Vie future d'après le mazdéis-*

me (Paris, 1901) ve J. D. C. Pavry, *The Zoroastrian Doctrine of a Future Life* (New York, 1926) tarafından çözümlenmiştir; bu konudaki en son gözden geçirmeler ve düzeltmeler konusunda, bkz. Widengren, *Les Religions de l'Iran*, s. 52 vd, 124 vd, 192 vd. W. Bousset'nin incelemesi, "Die Himmelsreise der Seele" (*ARW*, 4, 1910, s. 136-169, 229-273; yeni baskı, 1960) hâlâ vazgeçilmez bir kaynaktır.

Hādōkht Nask Söderblom'dan beri (*La vie future*, s. 82-88) birçok kez çevrilmiş ve yorumlanmıştır. Diğerlerinin yanı sıra, bkz. Karl F. Geldner, *Die Zoroastrische Religion* (= *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, I, Tübingen, 1926), s. 42-44; Carsten Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule* (Göttingen, 1961), s. 126-129; G. Widengren, *Iranische Geisteswelt* (Baden-Baden, 1961), s. 171-177. Carsten Colpe'un çekincelerine karşın (*Die religionsgeschichtliche Schule*, s. 121), G. Widengren dili Gatha'larınkine yakın eski bir metnin söz konusu olduğunu göstermiştir; krş. *OLZ*, süt. 533-548; aynı yazar, "Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions" (*Le Origini dello gnosticismo* içinde, Ugo Bianchi (ed.), Leiden, 1964, s. 28-60), s. 49 vd; *Les Religions de l'Iran*, s. 124 vd. Ayrıca bkz. L. H. Gray, "A suggested restoration of the *Hādōxt Nask*" (*JAOS*, 67, 1947, s. 14-23).

Dāenā üzerine yorumlar tartışmalara yol açmıştır; krş. Gnoli, "Questioni sull'interpretazione….," s. 361 vd. Sonunda "din"i ifade eden terim, muhtemelen *dāy-*, "görmek" kökünden türemiştir ve Veda dilindeki *dhīh*, "görü"yle de arasında yakınlık kurulmalıdır; krş. Humbach, *Die Gāthās des Zarathustra*, I, s. 56-58; J. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets* (Lahey, 1963), s. 259-265. Başlangıç anlamı iç görüye ilişkin Hint-İran kavramlarıyla uyumludur; krş. Gnoli, "Questioni," s. 363. *Dāenā* bireysel anlamında hem insani, hem tanrısal bir yetenek (Ahura Mazda'nın yardımcısında kişileştirilen) olarak kabul edilmektedir; toplu anlamı ise bütün bireysel *dāenā*'ların toplamını, yani aynı öğretileri paylaşıp aynı ritüelleri yapan müminlerin *dāenā*'larını, "kolektif bir tinsel varlığı," müminler cemaati olarak Mazdeizm dinini veya "kilisesi"ni göstermektedir; krş. Gnoli, s. 365.

Cinvat Köprüsü'nün erginlenme simgeselliği ve *dāenā*'nın anlamı konusunda, bkz. H. Corbin, *Terre céleste et Corps de Résurrection* (Paris, 1960), s. 68 vd; M. Molé, "Dāenā, le pont Cinvat et l'initiation dans le Mazdéisme" (*RHR*, 158, 1960, s. 155-185).

Cinvat'ın koşutları hakkında, bkz. Eliade, *Le Chamanisme*, s. 375 vd (Köprü ve "Zor Geçit"); krş. Duchesne-Guillemin, *Religion*, s. 333 vd. Batı ortaçağ gelenekleri Peter Dinzelbacher, *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter*'de incelenmiştir (Tez, Univ. Wien, no. 104, Viyana, 1973).

§ 112. Yima'nın *vara*'sı ve korkunç kış miti şu eserlerde incelenmiştir: Söderblom, *La vie future*, s. 169-182; A. Christensen, *Les types du premier Homme et du premier Roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, I-II (Leiden-Uppsala, 1917-1934), II, s. 16 vd ve birçok yerde. Ayrıca bkz. G. Dumézil, *Mythe et Epopée*, II, 246 vd, 282 vd.

"Dünyanın sonu" hakkında karşılaştırmalı bir inceleme için, bkz. A. Olrik, *Ragnarök* (Alm. çev. W. Ranisch, 1922).

Fravaşi'ler hakkında, bkz. N. Söderblom, *Les Fravashis. Etude sur les traces dans le maz-*

déisme d'une ancienne conception sur la survivance des morts (Paris, 1899, *RHR*, c. XXXIX'dan alıntı). Bu terime Gatha'larda rastlanmamıştır (buna karşılık, Gatha'larda *daēnā*'lardan söz edilmektedir). Fravaşi'ler yılın son günlerinde yeryüzüne geri dönerler; krş. Yaşt 13:49; al Bîrûnî, *Chronology of Ancient Nations* (Londra, 1879, çev. H. Sachau), s. 210; Widengren, *Religions*, s. 38. Bu inanç arkaiktir ve bütün dünyada yaygındır; krş. Eliade, *Le Mythe de l'Eternel Retour*, s. 80 vd.

G. Dumézil, Fravaşi'lerin savaşçı yönlerinin Marut'larla bazı benzerliklerini gün ışığına çıkarmıştır; krş. "Vişnu et les Marut à travers la réforme zoroastrienne" (*JA*, 242, 1953, s. 1-25), s. 21 vd.

Ama Fravaşi'ler aynı zamanda geçmişin, şimdinin ve geleceğin insanlarının gökteki "ikizleri"dir (Yasna 24:5); bazı kaynaklara göre (krş. Yaşt 13:82-84), Ameşa Spenta'ların da Fravaşi'leri vardır. *Vidēvdāt*'ın bir bölümünde (XIX, 46-48), Zerdüşt Ahura Mazda'nın Fravaşi'sine yakarmayı öğrenir. Gözü pek ve çözülmesi güç bir yaklaşım söz konusudur; ama Bausani'nin de belirttiği gibi (*La Persia religiosa*, s. 68), bu düşünce derinleştirilmemiştir.



XIV. BÖLÜM

KRALLAR VE PEYGAMBERLER DEVRİNDE İSRAİL DİNİ



113. Krallık ve Monarşi: Bağdaştırmacılığın Doruk Noktası— "Samuel yaşlanınca, oğullarını İsrail'e önder atadı." Ama oğulları onun yolundan gitmedi ve o zaman ileri gelenler Samuel'i buldular ve şöyle dediler: "Şimdi öteki milletlerde olduğu gibi, bizi yönetecek bir kral ata." (I. Samuel 8, 1-5). Demek ki krallık yabancı bir kurumdu. Bazı muhalifler bu konuda eleştirilerini sakınmadılar, çünkü onların gözünde İsrail'in tek kralı Yahve'ydi. Bununla birlikte, en başından itibaren krallık Yahve'nin hoşuna gidecek bir şey olarak kabul edildi. Samuel tarafından üzerine kutsal yağ döküldükten sonra, Saul'ün üzerine "Yahve'nin ruhu indi" (I. Samuel 10, 6); çünkü kral Tanrı'nın mesihiydi (I. Samuel 24, 7, 11; 26, 9, 11, 16, 23 vb); Yahve tarafından evlat edinilmiş, bir anlamda onun oğlu olmuştu: "Ben ona baba olacağım, o da bana oğul olacak" (II. Samuel 7, 14). Ama kralın doğmasını sağlayan Yahve değildir; kral yalnızca kabul edilmekte, özel bir açıklamayla "meşruiyet" kazanmaktadır.[1] Yahve ona evrensel egemenliği verir (Mezmurlar 72, 8) ve kral tahtında, Tanrı'nın yanında oturur (Mezmurlar 110:1 ve 5; I. Tarihler 28:5, 29:23 vb). Hükümdar Yahve'nin temsilcisidir; dolayısıyla tanrısal dünyaya aittir. Ama Yahve'nin benzersiz konumu, kralın "tanrılaştırılması"nı olanaksızlaştırır.[2] Kral sözcüğün gerçek anlamında, Yahve'nin "hizmetkâr"dır (bu sözcük Davud için 60 kez kullanılır).

Taç giyme töreni, başka ritüellerin yanı sıra, kutsal yağ dökülmesini, krallığın ilanını ve tahta çıkmayı içerir.[3] İsrail kralı, Yahve'nin temsilcisi olarak, tıpkı eski Doğudaki diğer hükümdarlar gibi kozmik düzeni sürdürmek (Mezmurlar 2:10-12), adaleti sağlamak, zayıfları korumak (Mezmurlar 72:1 vd), ülkenin bere-

---

[1] Krş. Fohrer, *History of Israelite Religion*, s. 147. İsrail halkı da Yahve'nin "oğulları"ydı (Fohrer, *a.g.y.*, s. 185 vd).

[2] Mezmurlar gibi krallığa çok yakından bağlı metinlerde bile, merkezi rol krala değil Yahve'ye aittir (Fohrer, *a.g.y.*, s. 150).

[3] Bkz. Ringgren'in alıntıladığı ve tartıştığı metinler, *La Religion d'Israël*, s. 236 vd; Fohrer, *a.g.y.*, s. 142 vd.

ketini sağlamakla görevlidir: "Yeni biçilmiş çayıra düşen yağmur gibi ... olsun ... ülkede bol buğday olsun, dağ başlarında dalgalansın!" (Mezmurlar 72:6, 16). Bir "cennet" saltanatının geleneksel imgeleri ayırt edilebiliyor; mesihçi kehanetler bu imgeleri parlak bir biçimde yeniden işleyecektir (zaten ideal kral, mesih beklentisi krallık ideolojisiyle uyumludur). Krallık, Yahve ile Davud hanedanı arasında yeni bir anlaşmanın, Sina Ahdi'nin bir uzantısı olarak yorumlanmıştı. *Yabancı bir kuruma kutsal tarihin yeni bir aşaması olarak değer yüklenmesi*, İsrail krallık ideolojisinin özgünlüğü olarak değerlendirilebilir.[4]

Süleyman, tapınağını Kudüs'te, krallık sarayının yanına inşa etti; böylece tapınak tapımını soydan geçen monarşiyle birleştirdi. Tapınak, Yahve'nin İsrailoğulları arasındaki konutu oldu. O zamana dek ordulara eşlik eden Ahit Sandığı, "Kutsalların Kutsalı"nın (*debir*) loşluğu içine yerleştirildi. Ama Yahve'nin kutsallığı tapınağından taşıp, kent ve bütün yeryüzü üzerinde ışıldıyordu (Mezmurlar 15:1; 24:3; 46:5; İşaya 31:4; 48:2; vb). Tapınağın inşa edildiği Siyon Dağı bir "dünya merkezi"dir.[5] Kudüs Tapınağı milli tapınağa dönüşür ve krallık tapımı devlet diniyle özdeşleşir. Dinsel törenler kurban ritüellerinden ve topluluğun kefaretini ödemek için yapılan ritüellerden oluşur, ama şanının ve "halkın huzuru"yla evrensel refahı sağlayan adaletinin sürmesi için krala edilen kamusal duaları da içerir (Mezmurlar 20 ve 72). Sonuç olarak *dinsel tören usulleri dünyanın yapılarını yenilemeye yöneliktir.*

Nasıl ki Tapınak yabancı bir örneğe göre inşa edilmişse, tapım de Kenan biçimlerini alıp kullandı. Bağdaştırmacılık o zamana dek bilinmeyen boyutlara ulaştı, çünkü monarşi, nüfusun iki katmanının, İsrailoğullarıyla Kenanlıların dinsel düşünce ve uygulamalarının kaynaşmasını teşvik ediyordu. Ayrıca Süleyman yabancı eşlerinin tapımlarını da kabul etti ve onların tanrıları onuruna da tapınaklar yapılmasına izin verdi (I. Krallar 11:6-7). Krallar kendilerini devlet dininin önderleri olarak görüyorlardı. Ama onların ruhbanlık işlevleri hakkında fazla bilgimiz yok. Ahit Sandığı Kudüs'e taşındığında, Davud bir din adamı gibi davrandı: Sandığın önünde dans etti, "Yahve'ye yakmalık kurbanlar sundu ... ve Yahve Sabaoth'un (Orduların Rabbi) adıyla halkı kutsadı" (II. Samuel 6:16-18). Aynı şekilde Süleyman da, Tapınak kutsanırken, cemaati takdis etti (I. Krallar 8:14). Ve 110. Mezmur (4) kralı "Melkisedek düzeni uyarınca sonsuza dek kâhin"

[4] Von Rad, *Old Testament Theology*, I, s. 319 vd; Ringgren, s. 252.

[5] Daha sonraki spekülasyonlar açısından bu simgeselliğin önemi üzerine bkz. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, böl. 1.

ilan etti. Ama başka yerlerde de krallar, yalnızca din adamlarına özgü ritüelleri yaptıkları için eleştirildi. Büyük olasılıkla Yeni Yıl'daki kefaret törenlerinde kralın bir rolü vardı. Diğer yandan bazı Mezmurlar, kralın simgesel ölümü ve dirilişi ritüelinden söz eder gibidir. Demek ki Yeni Yıl bayramıyla –Yaratılış'ın simgesel olarak yeniden güncellenmesini içeriyordu– kralın "ölümü ve dirilişi" ritüeli arasında bir ilişki olduğu varsayılabilir.[6]

Süleyman ölünce krallık ikiye bölündü: Kuzey krallığı veya İsrail krallığı ve Güney krallığı veya Yahuda krallığı. Ahit Sandığı Kudüs'te kaldığı ve kuzey aşiretleri ortak tapınağa giremediği için, İsrail'in ilk kralı Yeroboam, Beytel ve Dan'da, Yahve'ye iki altın buzağı biçiminde tapınılan iki tapınak yaptırdı (1. Krallar 12:28-29). Bu boğa biçimli heykeller belki de görülmez Tanrı'nın barınağı olarak düşünülmüştü. Ama burada tasvir yasağını ihlal eden bir Kenan etkisi söz konusuydu ve dinden ayrılma noktasına varan bu yenilik iki krallık arasındaki anlaşmazlığı keskinleştirdi.[7]

114. Yahve ve Yarattığı— "Tahta Çıkış Mezmurları" diye bilinen bir grup mezmur Yahve'yi kral olarak yüceltir. O "bütün tanrıların üstünde ulu kraldır" (95:3); "Yahve egemenlik sürüyor, titresin halklar ... Ey adaleti seven güçlü kral, eşitliği sen sağladın, Yakup soyunda doğru ve adil olanı sen yaptın" (99:1 ve 4). Ama tanrısal krallık düşüncesi monarşi kurumuna bağlı değildir. Arkaik bir kavram söz konusudur: Tanrı dünyanın efendisidir, çünkü dünyayı yaratan oydu. Yahve Kaos'un simgesi olan ilk canavarı (Rahab, Leviathan, Ejderha Tannin) yenmişti. Evrenin hâkimi olarak Tanrı, gökte oturur ve varlığını veya istencini meteorolojik görüngülerle –şimşekler, gökgürültüleri, yağmur– dışa vurur. Onun, "bütünselliğin" iyi bilinen ifadesi olan, çelişkili vasıflarını daha önce hatırlatmıştık (§ 59). Yahve iyilik ve kötülük saçar, öldürür ve diriltir, ölüler diyarına indirir ve çıkarır (I. Samuel 2:6 vd). "Öfkesi" korkutucu olan Yahve diğer yandan şefaat de gösterir. Yahve tam anlamıyla "kutsal"dır (*kādoş*), yani hem erişilmez ve tehlikelidir hem de selameti sağlar.[8]

Yaradan ve dünyanın kralı olan Yahve aynı zamanda kendi yarattığının yargıcı-

[6] Krş. G. Ahlström, *Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Rituel des leidenden Königs*, s. 143 vd; Widengren, *Sakrales Königtum*, s. 15 vd; Ringgren, *a.g.y.*, s. 249 vd; Fohrer, s. 142 vd.

[7] Güneyde Davud hanedanının soydan geçen monarşisi sürerken, kuzeyde krallığın az çok karizmatik nitelikte olduğunu hatırlatmakta yarar var; krş. Ringgren, s. 76 vd.

[8] Ringgren, s. 86.

dır. "Belirlediğim zaman gelince, doğrulukla yargılayacağım" (Mezmurlar 75:2). Doğrulukla yargılar (Mezmurlar 96:10). Onun hem ahlaki, hem kozmik hem de toplumsal nitelikteki adaleti evrenin temel kuralını oluşturur.[9] Yahve "Yaşayan Tanrı"dır, başka bir deyişle hem "konuşamayan" ve yürümedikleri için taşınmaları gereken (Yeremya 10:5) putlardan hem de "yerde biten otlara benzeyen" (Mezmurlar 10:5) insanlardan farklıdır. İnsan da, Tanrı ona "soluğu" veya "ruhu" (*rûah*) üflediği için canlı bir varlıktır (*nefes*); ama hayatı kısadır. Ayrıca Tanrı ruh, insan ettir (*basar*). Bu zıtlık bedenin dinsel açıdan değer yitirmesine neden olmaz; insan varoluşunun kısa ve geçici niteliğini vurgular, bu durum Tanrı'nın mutlak hâkimiyeti ve ebediliği ile çelişir. Bu iki varoluş biçimi arasındaki ölçüsüz mesafe insanın Tanrı'nın yarattığı bir varlık olmasıyla açıklanır. Yine de insan yaratılmış diğer varlıklardan ayrılır; çünkü o Tanrı'nın sureti olarak biçimlendirilmiştir ve doğaya hükmeder.

İnsanın ölümlülüğü ilk günahın, özellikle de Âdem'in kendini Tanrı'ya benzetmek istemesinin sonucudur (§ 59). Tevrat metinleri insanlık durumunun değersizliği üzerinde durur. İnsan topraktan yaratılmıştır ve yine toprağa dönecektir (Tekvin 3:19). Elde edebileceği en büyük iyilik, uzun bir hayattır. Diğer geleneksel kültürlerde de olduğu gibi, ölüm alçaltıcı bir olgudur: İnsanı mezarda veya Şeol'de, yani toprağın derinliklerindeki karanlık ve ürkütücü bölgede kurtçuk halinde bir ölüm sonrası varoluş derecesine indirir. Ölüm kendi yarattığının tam anlamda olumsuzlanması olduğu için, Yahve Şeol'e hükmetmez. Dolayısıyla ölü, Tanrı'yla ilişkiden yoksundur, bu da mümin için en korkunç sınavdır. Bununla birlikte Yahve ölümden daha güçlüdür: Eğer isterse insanı mezarından söküp alabilir. Bazı Mezmurlar bu Mucize'den söz eder: "Beni Şeol'den [ölüler diyarından] çıkardın, çukura inenlerin içinde beni yeniden canlandırdın"* (30:3); "Ölmeyecek, yaşayacağım ... Yahve beni şiddetle yola getirdi, ama ölüme terk etmedi" (118:17-18). Babil esaretinden (MÖ 587-538), nüfusun bir bölümü İran eskatolojisinin etkisine girmeden önce ölülerin dirilişinden bahsedilen bölümler yalnızca bunlardır (krş. cilt II).[10]

---

[9] "Adalet," Babil'in *mâsuru'suna* ve Mısır'ın *ma'at*'ına yakın bir kavramdır; krş. Ringgren, *Word and Wisdom*, s. 49 vd, 58.

* Türkçe çeviride: "yaşam verdin bana, ölüm çukuruna düşürmedin" –çn.

[10] Ama teoloji (Yahve'nin mutlak gücü) ve bazı Kenan inançlarıyla ritüelleri, diriliş düşüncesini önceden hazırlamıştı; krş. H. Riesenfeld, *The Resurrection in Ez. XXXVII*, s. 5 vd; Widengren, *Sakrales Königtum*, s. 46; Ringgren, *La religion d'Israël*, s. 261.

Yahve'nin "kulu" veya "hizmetkârı" olan insan, tanrısından korkarak yaşamalıdır. İtaat en mükemmel dinsel davranıştır. Buna karşılık itaatsizlik, buyrukları ihlal etmek günahtır. Yine de geçici olma bilinci ne Yahve'ye duyulan güveni ne de Tanrı tarafından kutsanmanın yarattığı sevinci sarsar. Ama Tanrı-insan ilişkileri bu basamağı aşmaz; ruhun Yaratıcısı ile *unio mystica*'sı[*] Eski Ahit'in teolojisi açısından düşünülemeyecek bir olgudur. İnsan Tanrı'yı Yaradan ve Mutlak Hükümdar olarak kabul ederek, en azından bazı niteliklerini öğrenmeyi başarır. Yasa (*Torah*) tanrı iradesini kesin bir biçimde duyurduğuna göre, önemli olan Buyrukları izlemek, yani hakka veya adalete göre davranmaktır (*şedhek*). İnsanın dinsel ülküsü "doğru" olmak, Yasa'yı, tanrısal düzeni bilmek ve ona uymaktır. Peygamber Mika'nın hatırlattığı gibi (6:8): "Ey insanlar Yahve iyi olanı size bildirdi; adil davranmanızdan, sadakati sevmenizden ve alçakgönüllülükle yolunda yürümenizden başka tanrınız Yahve sizden ne istedi?" Günah, kutsanmanın (*berâkhâh*) yitirilmesine yol açar. Ama günah da insanlık durumunun bir parçası olduğuna ve Yahve katılığına karşın affedici olduğuna göre, ceza hiçbir zaman nihai değildir.

115. Eyüb, Doğru Adamın Sınanması— Bir kutsal metin yorumcusuna göre, "güçle iyiliğin buluşması, Eski Ahit'in Tanrı'yı algılama biçimini özetler."[11] Eyüb kitabını her okuyanın bu yargıya katılacağı kuşkuludur. Öykü trajik bir sadeliktedir:[12] Yahve'nin çok gurur duyduğu bir doğru insanın yaşadığı büyük acı söz konusudur. Tanrı, gökyüzünün "savcısı" Şeytan'a seslenir: "Kulum Eyüb'e bakıp da düşündün mü? Çünkü dünyada onun gibisi yoktur. Kusursuz, doğru bir adamdır. Tanrı'dan korkar, kötülükten kaçınır" (1:8). Ama Şeytan Eyüb'ün bağlılığının nedeninin zenginliği, yani Tanrı'nın ona sağladığı lütuflar olduğunu söyleyerek karşı çıkar ve o zaman Yahve "savcı"ya en sadık kulunu sınavdan geçirmesi için izin verir. Eyüb çocuklarını ve servetini yitirir, "bedeninde tepeden tırnağa kadar kötü çıbanlar" çıkınca da küllerin içine oturur. Doğduğu güne lanet okuyarak dövünür, ama Tanrı'ya isyan etmez. Üç dostu yanına gelir ve yaptıkları uzun konuşmalarla yalnızca acı çekmesinin –yani cezalandırılmış olmasının– onun suçluluğunu kanıtladığına Eyüb'ü ikna etmeye çalışırlar. Dolayısıyla "günahlarını" kabul etmeli ve günah çıkartmalıdır. Ama Eyüb başına gelen felaketleri

---

[*] Mistik birleşme –çn.

[11] A. Weiser, *Die Psalmen* (1950), s. 308, alıntılayan Ringgren, s. 137.

[12] Yazıya geçirildiği tarih kesin değildir. Metnin bizim bildiğimiz hali Mısır'dan çıkış sonrasına ait görünse de, içeriği eskidir.

"etme bulma" öğretisiyle açıklamayı reddeder. İnsanın Tanrı'nın önünde haklı çıkamayacağını (9:2) ve Yahve'nin "suçluyu da, suçsuzu da" yok ettiğini (9:22) bilmektedir; bununla birlikte Tanrı'ya seslenirken, ona şöyle deme cesaretini gösterir: "Kötü olmadığımı, senin elinden beni kimsenin kurtaramayacağını biliyorsun!" (10:7). Tanrı'nın niye kendi yarattığını helâk ettiğini anlayamaz (10:8-22); çünkü Eyüb'ün insan varoluşunun geçici niteliği üzerine en ufak bir kuşkusu yoktur: "Rüzgârın sürüklediği yaprağa dönmüşüm, beni mi korkutacaksın? Kuru saman [çöpünü] mü kovalayacaksın?" (13:25). Ama suçunun niteliğini tanımlamayı başaramaz: "Suçlarım, günahlarım ne kadar? Bana suçumu, günahımı göster?" (13:23).[13]

Dostlarından biri kullandığı bu dili suçlar, çünkü yaratılmış olan, tanımı gereği suçludur: "İnsan gerçekten temiz olabilir mi? Kadından doğan biri doğru olabilir mi? Tanrı meleklerine güvenmiyorsa, gökler bile O'nun gözünde temiz değilse, haksızlığı su gibi içen iğrenç, bozuk insana mı güvenecek?" (15:14-16). Ama Eyüb kendi durumunda, niyetinin ne olduğunu anlayamadığı Yahve'nin kişisel bir kararının söz konusu olduğunu yineler (19:6-7). Bir diğer dostu ona günahkârların çarptırılacağı cezadan söz edince, Eyüb kötülerin, Tanrı'ya hizmet etmeyenlerin "hayatta kaldıkları"nı ve zenginleştiklerini hatırlatır (21:7-16). Eğer Yahve'ye nasıl erişeceğini bilse onun nezdinde bir dava açacağını, ona cezasız kalmış kötülüklerden söz edeceğini söyler; ama Tanrı uzakta, yok, gözle görülmez (23, 24). Ama Eyüb Tanrı'ya olan imanını ve güvenini yitirmediği için, "son soluğumu verene dek suçsuz olduğumu söyleyeceğim. Doğruluğuma sarılacak, onu bırakmayacağım, yaşadığım sürece vicdanım beni suçlamayacak" der (27:5-6). Yine de Eyüb haykırır, ama Tanrı yanıt vermez: "Sana yakarıyorum, ama yanıt vermiyorsun, ayağa kalktığımda gözünü bana dikiyorsun. Bana acımasız davranıyor, bileğinin gücüyle beni eziyorsun" (30:20-21).

Dördüncü bir dost, "henüz gencecik olan" Elihu şiddetle müdahale eder. Eyüb'ün "Ben kusursuz ve günahsızım, temiz ve suçsuzum" (33:9) diyebilmesi onu öfkelendirmiştir; çünkü Elihu'nun ileri sürdüğüne göre, "Tanrı kesinlikle

[13] Suçunun ne olduğunu anlayamaması, Eyüb'ün yakınmalarının ana izleğini oluşturur. "Kuşkusuz düşenin dostu olmaz, felakete uğrayıp yardım istediğinde. Sıkıntıya düşenler için ağlamaz mıydım? Yoksullar için üzülmez miydim?" (30:24-25). "Yalan yolunda yürüdüm mü, adımlarım hileye seğirtti mi?" (31:5). "Eğer yoksulların dileğini geri çevirdimse, dul kadının umudunu kırdımsa, ekmeğimi yalnız yedim, öksüzle paylaşmadımsa..." (31:16-17); krş. 31:19-34.

kötülük etmez, Her Şeye Gücü Yeten adaleti saptırmaz" (34:12); suçsuz insanı reddetmez (36:5). Elihu'nun uzun konuşmasının ardından,[14] Yahve'nin yanıtı öznesiz niteliğiyle hayal kırıcıdır. Tanrı tam bir teofaniyle, "kasırganın içinden" konuşur (38:1), ama Eyüb'ün sorularını duymazdan gelir. Yahve ona her şeye yeten gücünü, evrensel eserini, evrenin karmaşıklığını, hayat tezahürlerinin sonsuz çeşitliliğini hatırlatmakla yetinir. Büyük evrensel yapıları ve gökleri ve yeri yöneten yasaları hatırlattıktan sonra, Yahve ona aslanlardan, dağ keçilerinden ve her birini özel bir biçim ve kendine özgü bir davranış sahibi kılarak şekillendirdiği, hayat verip, çoğalmalarını sağladığı diğer yaratıklardan söz eder ve sözlerine şu azarla son verir: "Her Şeye Gücü Yeten'le çatışan O'nu yola getirebilir mi? Tanrı'yı suçlayan yanıtlasın" (40:2). Eyüb boşuna bir çabayla suskunluğa sığınmaya çalışır: "Bak, ben değersiz biriyim, sana nasıl yanıt verebilirim? Ağzımı elimle kapıyorum" (40:4).

Yahve ikinci konuşmasında ona uzun uzun hayvan Behemoth'u ve canavar Leviathan'ı betimler. Eyüb'ün yanıtı, Yahve'nin verdiği dersin gizli anlamını kavradığını göstermektedir: Evrenin kendisi bir mucizedir, Yaradan'ın olma biçimi anlaşılmaya meydan okur, eylemlerinin neyi hedeflediğinin sırrına kimse eremez. "Senin her şeyi yapabileceğini biliyorum, hiçbir amacına engel olunamaz. 'Tasarımı bilgisizce karartan bu adam kim?' diye sordun. Kuşkusuz anlamadığım şeyleri konuştum, beni aşan, bilmediğim şaşılası işleri.... Kulaktan duymaydı bildiklerim senin hakkında, şimdiyse gözlerimle gördüm seni. Bu yüzden kendimi hor görüyor, toz ve kül içinde tövbe ediyorum" (42:1-6). Sonuçta Eyüb Tanrı'ya karşı suçlu olduğunu kabul etmişti. O zaman Tanrı hemen onun halini düzeltti, bütün malını mülkünü iki katına çıkardı ve Eyüb yüz kırk yaşına kadar yaşadı (42:7-17).

Bu heyecanlı, çözülmesi güç ve kaygılandırıcı kitap üç bin yıl sonra bile hâlâ tutku uyandırmayı sürdürüyor. Tanrı'nın Şeytan'ın tuzağına düşmesi, saf ve dindar birçok ruhu hâlâ huzursuz ediyor. Bununla birlikte Eyüb sorunu iyi anlamıştı: Eğer her şey Tanrı'ya bağlıysa ve eğer Tanrı erişilmezse, onun davranışlarını yargılamaya olanak yoktur; bu nedenle Şeytan karşısındaki tavrı da yargılanamaz. Yahve'nin gizli dersi "Eyüb davası"nı aşmaktadır. Bu ders, kötülüğün dünyadaki varlığını –ve zaferini– anlayamayan herkese seslenmektedir. Kısacası, mümin açısından Eyüb Kitabı kötülüğün ve adaletsizliğin, kusurların ve dehşetin bir "açık-

[14] Bu konuşma bir başka kaynaktan alınmış gibi görünmektedir.

laması"dır. Madem ki her şey Tanrı'nın isteğine ve iradesine bağlıdır, o zaman müminin başına gelen her şey dinsel bir anlamla yüklüdür. Ama Tanrı'nın yardımı olmadan insanın "büyük günahın sırrına" erebileceğini sanmak boşunadır ve aynı zamanda dinsizliktir.

116. Peygamberler Zamanı— "Bugün 'nebî' (peygamber) denilene eskiden 'kâhin" (bilici) denirdi" (I. Samuel 9:9). Aslında göçebelik döneminin "kâhinlik" (*rô'êh*) kurumu, İsrailoğullarının fetihten sonra Filistin'de karşılaştıkları *nebî'îm*'lerin etkisiyle dönüştürülmüştü. MÖ 1000'e doğru, Yahveci "kâhinler" (Nathan gibi) ve *nebî'îm* hâlâ bir arada varoluyordu (I. Samuel 10:5). İki kurum giderek kaynaştı ve bunun sonucu klasik Eski Ahit peygamberliği oldu. Tıpkı *nebî'îm* gibi, kâhinler de tapınaklar ve tapımla birleştirilmişti ve esrime deneyimlerini paylaşıyorlardı.

İlyas ve Elişa geçiş dönemini yansıtırlar, ama onların dinsel vasıfları ve etkinlikleri klasik peygamberliğin habercisidir. İlyas Kuzey Krallığı'nda, Ahab ve Ahazias'ın krallıkları sırasında ortaya çıkar (MÖ 874-850). Ahab'ın politikasına karşı ayaklanır. Ahab, eşit haklar tanıyarak ve Surlu kraliçe İzebel'in himayesindeki Baal veya Malkart tapımıyla dinsel bağdaştırmacılığı teşvik ederek, İsrailoğulları ile Kenanlıları bütünleştirmek istiyordu. İlyas, İsrail'deki tek hükümdarın Yahve olduğunu açıkladı. Yağmur veren ve ülkenin bereketini sağlayan Baal değil, Yahve'ydi. Meşhur Karmel Dağı bölümünde, üç yıllık kuraklığa son vermek için Baal peygamberleriyle girdiği yarışta, İlyas Kenan tanrısının kurban sunağını yakmakta ve dolayısıyla yağmur getirmekte güçsüz olduğunu ispatladı.[15] Ayrıca İlyas, bağına el koymak için uyruklarından birini öldürten kral Ahab'a da çok öfkelendi ve onun da bir cinayete kurban gideceği kehanetinde bulundu (I. Krallar 21). İlyas'ın ölümünden sonra kazandığı ün onu Musa'ya yaklaştırır. Efsaneye göre, Yahve onu ateşten bir arabanın içinde* gökyüzüne çıkarır (II. Krallar 2:2). İlyas'ın müridi ve ardılı Elişa'nın yaşamöyküsü de mucizelerle doludur (krş. II. Krallar 2:19 vd; 4:1 vd; vb). Elişa, İlyas'tan farklı olarak, etrafına bir peygamberler grubu topladı. Ama tıpkı İlyas gibi siyasi yaşama da etkin bir biçimde katıldı, krala kehanetler bildirdi ve savaşta bile ona eşlik etti (II. Krallar 3:11).

---

[15] Yarışma bir din savaşının parçasıdır: Yahve peygamberlerinin katledilmesi emrini veren İzebel gibi, İlyas da zafer kazandıktan sonra halktan, Baal'in 450 peygamberini yakalamalarını ister. "Onları Kişon Vadisi'ne götürüp, orada öldürdü" (I. Krallar 18:40).

* Türkçe çeviride: kasırgayla—çn.

Kâhinlerin ve gezgin görü sahiplerinin dışında, iki peygamber kategorisi ayırt edilmektedir. Birinci grup tapım peygamberlerinden oluşmuştur: Tapınakların yakınında yaşar ve rahiplerle birlikte ritüellere katılırlar.[16] Bunlar krallık tapınaklarıyla ilişkili, saray peygamberleridir. Birçok kez krala beklediği zaferi kazanacağını bildirirler (örn. krş. I. Krallar 22). Bu oldukça kalabalık profesyonel peygamberler kategorisi Eski Ahit'te sahte peygamber olarak kabul edilenleri de kapsar.

Amos'tan "İkinci İşaya"ya,[*] kutsal metinlerde yer alan büyük peygamberlerden oluşan ikinci grup ise İsrail'in dinsel tarihinde daha önemli bir yere sahiptir. Bunlar çağrılarını bir mesleğin üyeleri olarak değil, seçilmiş kişiler olma iddiasıyla duyururlar. Bazı kabileleri veya bazı tapınakları ya da kralları temsil etmeyip, Tanrı'nın habercisi olduklarını açıklarlar.[17] Seçilmişliği belirleyen, Yahve'nin doğrudan çağrısıdır. Yeremya'nın anlattığı gibi: "Yahve bana şöyle seslendi: 'Ana rahminde sana biçim vermeden önce tanıdım seni. Doğmadan önce seni ayırdım, milletlere peygamber atadım" (Yeremya 1:4 vd). İşaya ise bir gün tapınakta "Tanrı Yahve'nin yüksek bir tahtta oturduğu"nu gördü; üzerinde Seraflar duruyordu ve Tanrı'nın sesini duydu, şöyle diyordu: "Kimi göndereyim? Bizim için kim gidecek?" İşaya cevap verdi: "Ben! Beni gönder!" ve Tanrı halka neleri duyurması gerektiğini ona bildirdi (İşaya 6:1-10). Çağrı, dinleyicilerin muhalefetine rağmen dinlenir (krş. Hoşea 9:7; Hezekiel 12:21 vd), ama kimi zaman da vaaz zor kullanılarak (Amos 7:10 vd) veya görevinde başarısız olduğu kanısına varan peygamber tarafından kesilir (İşaya 8:16-18).

Bütün büyük peygamberler seçilmişliklerinin gerçekliğine ve çağrılarının aciliyetine içtenlikle ve tutkuyla inanır. Doğrudan Tanrı Söz'ünü duyurduklarından hiç kuşku duymazlar; çünkü Yahve'nin elinin veya ruhunun (*rûah*) üzerlerine konduğunu hissetmişlerdir.[18] Tanrı'nın peygamberin ruhuna girmesi, kimi zaman kendini esrime yoluyla gösterir, ama coşkunluk veya esrime içinde kendinden geçme hali mutlaka gerekli görünmemektedir.[19] Hatta bazı peygamberler "deli-

---

[16] Bazı Mezmurlarda (Mezmurlar 2, 21, 81, 110, 132) ve peygamber Nahum ile Habakkuk'un kitaplarında onların yaptıkları konuşmaların örneklerine rastlanır.

[*] "İkinci İşaya" hakkında bkz. dipnot 26 –yn.

[17] Krş. G. Fohrer, *History of Israelite Religion*, s. 237 vd ve s. 235 ile s. 238, dipnot 2'de kaydedilmiş kaynakçalar.

[18] Krş. S. Mowinckel, "The 'Spirit' and the 'Word' in the pre-exilic reforming prophets;" A. Haldar, *Associations of cult prophets among the ancient Semites*, s. 115 vd.

[19] Şu eserlerde kaydedilmiş kaynakçalarla karşılaştırın: Ringgren, *La religion d'Israël*, s. 268,

lik"le suçlanmıştır [Hoşea gibi (9:7): "peygamber aptal, ruhani insan deli sayıldı"], ama gerçek bir psikopatalojik hastalıktan söz edilemez. Tanrı'nın dehşet verici varlığının ve peygamberin üstlendiği görevin ağırlığının yol açtığı duygusal sarsıntılar söz konusudur. Şamanların "erginlenme hastalıkları"ndan bütün dinlerdeki büyük mistiklerin "delilikleri"ne kadar, çok iyi bilinen bir görüngüdür bu. Ayrıca arkaik ve geleneksel toplumların "kutsallık uzmanları" gibi, peygamberler de kehanet yeteneklerine sahiptir[20] ve büyülü türde mucizevi güçler sergilerler: Ölüleri diriltir, azıcık gıdayla kalabalıkları besler, bazı insanları hasta ederler vb.[21] Peygamberlerin birçok davranışının simgesel değerleri vardır: İlyas cübbesini Elişa'nın üzerine atar (I. Krallar 19:19-21); Yeremya, Yahve'nin buyruğuna uyarak, İsrail'in yakın bir gelecekte uğrayacağı yıkımı göstermek için kilden bir testiyi kırar (Yeremya 19:10 vd); halkı Babil kralına boyun eğmeye ikna etmek için sırtında bir boyunduruk taşır (27).[22]

Ama esin kaynakları (düş, görü, ses, mucizevi bilgi vb) ne olursa olsun, peygamberlere gelen hep Yahve'nin sözüydü. Bu doğrudan, kişisel vahiyler doğal olarak onların derin imanlarının ışığında yorumlanıyor ve bazı geleneksel kalıplara göre aktarılıyordu. Sürgün öncesi döneme ait peygamberlerin ortak noktası, özellikle Tanrı'nın İsrail'e karşı yargısını bildirmeleridir: Yahve İsrail'i yok etmek için acımasız fatihler gönderecektir; Tanrı büyük askeri imparatorlukları, ihanet eden kendi halkını cezalandırmanın araçları olarak kullanacaktır. Bu korkunç yargıda aynı zamanda bir umut vaadi de seçilebilir mi? Eski Ahit peygamberliğinde, Yakındoğu'da iyi bilinen "felaket zamanı" ile "mutluluk zamanı" arasındaki gelgitlerin bir çeşitlemesinin bulunduğuna inanılmıştır; ama bu şema anılan örneklerin hepsine uymamaktadır.[23] Aşağıda göreceğimiz gibi (§ 118) tek umut, seçilmiş halkın felakette sağ kalacak "kalıntıları"ndadır. Yahve bu "kalıntılarla" yeni bir ahit yapacaktır.

---

dipnot 1 ve Fohrer, *a.g.y.*, s. 234, dipnot 17. Esrime, *nebî'îm* arasında daha yaygındı (Fohrer, s. 234).

[20] İlyas kral Ahazya'nın hemen öleceğini öngörür (II. Krallar 1:2 vd); Elişa çölde suyun nerede bulunacağını (II. Krallar 3:16-17) ve kralların onun öldürülmesi için emir verdiklerini bilir (II. Krallar 6:32); Şam kralının yatak odasında söylediği sözlerden haberdardır (II. Krallar 6:32).

[21] Bkz. Fohrer'in saydığı örnekler, s. 233.

[22] Krş. G. Fohrer, *Die symbolische Handlungen der Propheten.*

[23] Krş. Ringgren, *a.g.y.*, s. 271.

117. Çoban Amos. Sevilmeyen Hoşea— Amos çağrısını II. Yeroboam'ın saltanatında (MÖ 782/80-753/46) duyurdu. Profesyonel bir nebî değildi: "Ben çobandım.* Yabani incir ağaçlarına bakardım. Yahve beni sürümün ardından aldı, 'Git, halkım İsrail'e peygamberlik et!' dedi" (7:14-15). Tanrı'nın, ahlaka aykırı günahlar işleyen komşu halkları –Şam, Gazze ve Filistin, Sur ve Finike– yargılayacağını bildirdi. Bu sözler, bütün milletlerin Yahve'nin yargılama yetkisi altında bulunduğunu gösteriyordu. Bununla birlikte Amos en çok İsrail'e, Kuzey Krallığı'na, onun toplumsal adaletsizliğine ve dinsizliğine öfkeleniyordu. Zenginler "Doğruyu para için, yoksulu bir çift çarık için sattılar. Onlar ki, yoksulun başını toz toprak içinde çiğner...." (2:6-7). Ama servetleri yok edilecek (4:7-11). Bu karınları tok günahkârlar, kurbanların sayısını boşuna çoğaltıyorlar. Amos Yahve'nin sözlerini duyuyor ve yineliyordu: "İğreniyor, tiksiniyorum bayramlarınızdan, hoşlanmıyorum dinsel toplantılarınızdan, yakmalık ve tahıl sunularınızı bana sunsanız bile kabul etmeyeceğim, besili hayvanlarınızdan sunacağınız esenlik sunularına dönüp bakmayacağım" (5:21 vd). Tanrı kendine inananlardan doğruluk ve adalet bekler (5:24-25).

Diğer yandan tapım, orji türü Kenan unsurlarının katılmasıyla değiştirilmişti (5:26, 8:14). Kutsal mekânlara gösterilen tamamen yapmacık saygı faydasızdır: "Beytel'e gelip günah işleyin, Gilgal'a gelip daha da günah işleyin!" (4:4). İnsanları ancak imana geri dönüş kurtarabilir: "Kötülüğe değil, iyiliğe yönelin ki yaşayasınız; böylece dediğiniz gibi, Yahve Sabaot [orduların tanrısı] sizinle olur!... Belki de Yahve Yusuf'un soyundan sağ kalanlara lütfeder" (5:14-15).[24]

Amos gibi, onun daha genç bir çağdaşı olan Hoşea da çağrısını Kuzey Krallığı'nda duyurur. Peygamberlik vasfı ve çağrısının anlamı, evliliğindeki değişken durumlara bağlı görünmektedir. Ama vaazlarının metnindeki bazı imalarla ilgili yorumlar çok tartışmalıdır. İlk anlatısına göre (1:2-9), Yahve ona "kötü bir kadın"la evlenmesini buyurmuş ve kadının doğurduğu çocuklara Yahve'nin artık İsrail'i sevmediğini ve İsrail'in artık onun kavmi olmadığını halka duyurmak üzere simgesel isimler koymuştu –"Merhamete Ermeyecek [Lo-Ruhama]," "Halkım Değil [Lo-Ammi]." İkinci anlatıya göre (3:1-5), Yahve ona bir başka evlilik yapması-

---

* Türkçe çeviride: "sığır yetiştirirdim"–çn.

[24] Bu kitabın sonunda yer alan (9:11-15), yenilenme ve cennet bereketi kehanetleri birçok kez yinelenen mahkûmiyet yargılarıyla öyle kökten çelişmektedir ki, bunların gerçekliğinden kuşku duyulabilir; krş. Ringgren, s. 280; bununla birlikte von Rad onları gerçek olarak kabul etmektedir, *Old Testament Theology*, II, s. 138.

nı, "başkasınca sevilmiş, zina etmiş" bir kadın almasını söylemişti; Yahve de başka *tanrılara doğru yönelseler de İsrailoğullarını seviyordu.* Muhtemelen Hoşea'nın ilk eşi, Kenan bereket ritüellerine katılmış bir kadındı. Kötü geçmişine rağmen seçilen ikinci eş ise, herhalde İsrail'i affetmeye hazır Yahve'nin iyi niyetli tutumunu gösteriyordu.

Her ne olursa olsun, Hoşea'nın duyurularına kavmi tarafından ihanete uğrayan Tanrı'nın kırgınlığı hâkimdir. İsrail Yahve'nin eşiydi, ama ona bağlı kalmamış, "fahişe" olmuş, başka bir deyişle kendini Kenan'ın bereket tanrılarına vermişti. İsrail bereketin Yahve'nin bir lütfu olduğunu bilmiyordu. "[Kadın] 'Oynaşlarımın ardından gideceğim' dedi, 'Ekmeğimi, suyumu, yapağımı, ketenimi, zeytinyağımı, içkimi onlar veriyor....' Ama kendisine tahıl, yeni şarap, zeytinyağı verenin, Baal için harcadığı altınla gümüşü bol bol sağlayanın ben olduğumu bilmedi!" (2:7-10). Baal ve Yahve arasındaki, kozmik yapılı bir dinle dünyanın yaratıcısı ve tarihin efendisi tek bir Tanrı'ya bağlılık arasındaki uzlaşmaz çatışma yeniden ve keskinleşmiş olarak çıkıyor karşımıza.

Hoşea bıkıp usanmadan Baal-Yahve bağdaştırmacılığına saldırır. "Kendi Tanrılarından ayrılarak zina ettiler. Dağ başlarında kurban kesiyor, tepelerde, meşe, aselbent, yabanıl fıstık ağaçları altında buhur yakıyorlar" (4:12-13). İsrail, tarihini unuttu: "Çocukluğunda sevdim İsrail'i, oğlumu Mısır'dan çağırdım. Ama ben onlara seslendikçe,* onlar benden[Φ] uzaklaşıyordu" (11:1-2). Bu iflah olmaz nankörlüğün yol açtığı öfke sonunda patlar. Ceza korkunç olacaktır: "Peki öyleyse! Ben de onlara karşı bir aslan gibi olacağım, bir pars gibi yol kenarında pusuya yatacağım; yavrularından edilmiş dişi ayı gibi karşılarına çıkacak, yüreklerinin zarını yırtacağım; etlerini köpekler paralayacak,[Ψ] yabanıl hayvanlar parçalayacak onları" (13:7-9).

Tamamen gösteriş olarak yapılan ibadet hiçbir işe yaramaz, "çünkü ben kurbandan değil, bağlılıktan hoşlanırım; yakılmış kurbandan çok, beni tanımanızı isterim" (6:6). Bağdaştırmacı törenlerin kutlandığı merkezler yıkılacak (10:8). Tek kurtuluşları, Yahve'ye içtenlikle geri dönmeleridir. "Tanrın Yahve'ye dön İsrail, çünkü suçlarından ötürü tökezledin.... Ona 'Bağışla bütün suçlarımızı' deyin, 'Lütfet, kabul et bizi, öyle ki dudaklarımızın kurbanını sunalım'...." (14:1-2). Ho-

* Türkçe çeviride: "peygamberler İsrail'i çağırdıkça –çn.

Φ Türkçe çeviride: "peygamberlerden" –çn.

Ψ Türkçe çeviride: "dişi aslan gibi onları oracıkta yiyip bitireceğim"–çn.

şea, günahkârların kirlendikleri için Tanrılarına geri dönemediklerinin bilincindedir (5:4). Bununla birlikte Yahve'nin sevgisi öfkesinden güçlüdür. "Kızgın öfkemi başınıza yağdırmayacağım.... Çünkü ben insan değil Tanrı'yım; Kutsal Olan'ım aranızda, artık öfkeyle üzerinize varmayacağım" (11:9). İsrail'i çöle götürmek ve yüreğine seslenmek ister; orada "gençlik günlerinde olduğu gibi, Mısır'dan çıktığı günlerde olduğu gibi ezgiler söyleyecek. 'Ve o gün gelecek' diyor Rab, 'bana 'kocam' diyeceksin'.... Seni sonsuza dek kendime eş alacağım: Doğruluk, adalet, sevgi, merhamet temelinde seninle evleneceğim" (2:16-19). Bu, Yahve ile İsrail arasındaki mistik evliliğin başlangıç günlerine bir dönüş olacaktır. Eşler arasındaki bu aşk, İsa'nın bedel ödeyerek insanlığı kurtarması inancının habercisidir: Tanrı'nın affı insanın kusurlarından dönmesini beklemez, onun öncülüdür.[25] Hoşea'dan sonraki bütün büyük peygamberlerin evlilik simgeselliğini kullanacağını da ekleyelim.

118. İşaya: "İsrail'den Artakalanlar" Geri Dönecek— Kutsal metinlerin büyük peygamberleri, seçilmişliklerinin benzerliğine karşın, varoluş üslupları, yazgılarını üstlenme biçimleriyle birbirlerinden ayrılırlar. İşaya Tanrı'yı Kudüs Tapınağı'nda MÖ 746 veya 740'ta gördü ve duydu. Karısı da bir kadın peygamberdi ve İşaya'nın da, tıpkı profesyonel nebîler gibi, müritleri oldu.[26] Son söylevini MÖ 701'de verdi. Başlangıçta İşaya, Yahuda ve İsrail krallıklarının özellikle ahlaki ve toplumsal durumunu eleştiriyordu. Hatta krala ve yüksek görevlilere saldırmakta duraksamadı (krş. 3:12-15). Tanrı'nın yargısından kimsenin kurtulamayacağını bildirdi (2:12-17; 1-9). Tıpkı öncülleri gibi, o da ibadetin yetmediğini açıkladı: "Kurbanlarınızın sayısı çokmuş, bana ne? diyor Yahve. Yakmalık koç sunularına,

---

[25] Krş. Fohrer, *a.g.y.*, s. 250 ve dipnot 17 (kaynakça). Hoşea'nın kullandığı evlilik imgeleri toplamını, savaştığı Kenan bereket kültlerine borçlu olması bir çelişkidir; krş. Ringgren, s. 283. Bununla birlikte İbrani dinsel düşüncesinde evlilik simgeselliğinin "varoluşsal" anlamı konusunda, bkz. André Neher, *L'essence du prophétisme*, s. 247 vd. Mistik deneyimin evlilik birliği terimleriyle aktarılması Neşideler Neşidesi'nin Yahudi ve Hıristiyan yorumlarında ve özellikle de Karşı-Reform'un mistik teolojisinde yeniden ele alınacaktır. Buna karşılık, Vaisnava mistik anlayışında, ruh ile Tanrı arasındaki mistik birlik Radha ile Krişna arasındaki evlilik dışı aşkla yansıtılır.

[26] Onun adını taşıyan kitabın yalnızca ilk 39 babının İşaya'ait olduğunu belirtmekte yarar var. Geri kalanı, MÖ VI. yüzyıldan daha geriye uzanmayan çeşitli kehanetlerden oluşuyor; bunların en önemlileri "İkinci İşaya" (bab 40-55) ve "Üçüncü İşaya"dır (bab 56-66). Belli sayıda parça ise, daha da geç bir tarihte İşaya kitabına eklenmiştir (örneğin bab 24-27'deki kıyamet).

besili hayvanların yağına doydum. Boğa, kuzu, teke kanı değil istediğim" (1:11). Dualar da boşuna, çünkü "elleriniz kan dolu" (1:15). Tek gerçek iman, adaleti uygulamak ve iyilik yapmaktan ibarettir: "İyilik etmeyi öğrenin, adaleti gözetin, zorbayı yola getirin, öksüzün hakkını verin, dul kadını savunun" (1:17).

Asurluların Suriye ve Filistin'e saldırısı, İşaya'nın vaazına yeni bir unsur soktu. Peygamber, bu tehlikeli siyasi ve askeri unsurları Yahve'nin tarihe müdahalesi olarak görüyordu; Asur, onun kullandığı bir araçtan başka bir şey değildi. İşaya'ya göre tanrısal bir intikam söz konusuydu; Yahve, toplumsal adaletsizliğin ve ahlaki değerlerdeki çöküşün iyice azdırdığı dinsel inançsızlığı cezalandırmakla meşguldü. Bu nedenle peygamber kralın dış politikasına karşı çıktı. Kurulan koalisyonlar ve siyasi manevralar boşuna çabaydı. Tek bir umut vardı: Yahve'ye iman etmek ve güvenmek. "Bana güvenmezseniz, güvenlikte olamazsınız!" (7:9b). Yardımlarına koşacak olan Mısır değil, Yahve'ye inançtı (31:1-3). İşaya krala cesaret vermek için "Tanrı'nın bir işareti"ni bildirdi: "Kız gebe kalıp bir oğul doğuracak; adını İmmanuel koyacak" (7:14). Çocuk "kötüyü reddedip, iyiyi seçecek yaşa gelmeden" Yahve birçok mucize gerçekleştirecekti (7:16 vd). Bu kehanet sayısız yoruma konu olmuştur.[27] Hıristiyan teoloji spekülasyonları, çocuğun adının "İmmanuel" ("Tanrı bizimledir") olmasını, İsa'nın doğumunun müjdesi diye değerlendirdi. Her ne olursa olsun, kehanetin mesihçi anlamı çok açıktı: Yahve Davud'un soyundan gelen doğru bir kral ortaya çıkaracak; bu kral muzaffer olacak ve onun soyundan gelenler ebediyen hükmedecekti.

Asur kralı Filistin'i işgal edince, İşaya onun artık Yahve'nin aracı değil, iktidara doymayan basit bir zorba olduğunu açıkladı (10:5-15). Dolayısıyla o da yok edilecekti (14:24-25). Peygamber bıkıp usanmadan Tanrı'nın gücü ve hükümranlığı konusuna dönüyor ve Tanrı'nın dünyayı yargılayacağı günün, "Yahve'nin günü"nün geleceğini bildiriyordu (2:12-17). Bu nedenle yalnızca Asur kralının kibrini değil, Yahuda'nın toplumsal ve siyasal günahlarını da mahkûm ediyor –yoksulların ezilmesi (3:12-15), lüks (3:16-24) ve sefahat (5:11-13), adaletsizlik (5:1-7, 23), tarlaların çalınması (5:8-10)– bu günahları Yahve'ye karşı isyan hareketleri olarak değerlendiriyordu (1:2-3). Kötü yöneticileri (28:14-22), kendisiyle alay eden rahipleri ve tapım peygamberlerini de mahkûm etti (28:7-13).

İşaya, Siyon'un dokunulmazlığına güveniyordu: Kutsal dağ Yahve tarafından bütün düşmanların saldırılarına karşı korunmuştu ve korunacaktı (14:24-32;

[27] Bu konudaki temel kaynakça için, bkz. Ringgren, s. 286, dipnot 1. Bu kaynakçaya şu eseri de ekleyin: A. Neher, *a.g.y.*, s. 228 vd.

17:2-14; 29:1-8 vb). "İsrail'in sağ kalanları"nın kudretli Tanrı'ya geri dönecekleri umudunu da koruyordu (10:20-21).[28] Ama çağrısının özüne uyulmadı ve peygamber hayal kırıklığını gizlemedi. Son söylevinde, "güzel tarlalar, verimli asmalar"ın virane olacağı; "neşeli kentteki mutluluk dolu evlerin" üzerinde dikenli çalılar ve böğürtlenler biteceği kehanetinde bulundu, "çünkü saray ıssız, kalabalık kent bomboş kalacak..." (32:9-14).

119. Yeremya'ya Verilen Vaat— Bir ruhban ailesinden gelen Yeremya seçilmişliğini MÖ 626'da anladı ve peygamberliğini kesintilerle kırk yıl boyunca sürdürdü. Kitabının meşhur bir bölümünde, hangi koşullarda seçildiğini anlatır (1:1 vd). Bu görev karşısında duraksamasının gerekçesi olarak, gençliğini gösterir: "Konuşmayı bilmiyorum, çünkü gencim" (1:6). Ama Tanrı onun ağzına dokunur ve güç verir (1:9 vd). Yeremya'nın ilk söylevlerine çok dramatik bir izlek hâkimdir. Kuzeyden gelen büyük bir milletin çok yakın bir gelecekte yol açacağı felaketten söz eder: "Yay, pala kuşanmışlar, barbar* ve acımasızlar...." (6:22-23). Bu vahşi atlıların hangi tarihi örneğe denk düştüğünü aramak boşuna çaba olur. "Kuzeyden gelen millet," mitolojik mutlak yıkım imgeleri arasında yer alır; çünkü istila ülkeyi kesin bir biçimde yok edecektir. "Yere baktım: bir kaos;[Φ] göğe baktım: ışık yoktu" (4:23). Kaos haline indirgenme, dinsel inançsızlığa verilen tanrısal ceza olacaktır; ama bu yeni bir yaratılışı, Yeremya'nın daha ileriki tarihlerde tebliğ edeceği Yeni Ahit'i de hazırlamaktadır; çünkü Yahve affedicidir ve peygamber onun çağrısını aktarır: "Geri dönün ey dönek çocuklar, döneklğinizi iyileştireyim" (3:22; ayrıca krş. 4:1 vd).

MÖ 609'da Yoşiya öldü, oğlu Yehoyakim tahta çıktı. Yeremya, iğrenç bir zorba olduğu ortaya çıkan Yehoyakim'e saldırmakta duraksamadı. Tapınağın avlusunda yapılan dinsel etkinliklerin sağladığı aldatıcı güvene kanan herkese –rahipler, peygamberler, halk– ateş püskürdü (7:1-15; 26:1 vd). "Yahve'nin tapınağı, Yahve'nin tapınağı, Yahve'nin tapınağı buradadır, gibi aldatıcı sözlere güvenmeyin" (7:4). Çalmaya, adam öldürmeye, zina etmeye, yalan yere ant içmeye, Baal'e buhur yakmaya, "güvenlikteyiz" deyip, aslında "bütün bu iğrençlikleri" sürdürmeye hazır olanlar, Tapınağa boşuna koşturup geliyorlar; çünkü Yahve bütün yaptıklarınızı görüyor (7:9-11). Tanrı onlara Filistinliler tarafından yıkılan Şilo

---

[28] İşaya ilk oğluna Şear-Yaşub, "sağ kalanlar geri dönecek" adını koydu.

* Türkçe çeviride: "gaddar" –çn.

Φ Türkçe çeviride: "şekilsizdi, boştu" –çn.

tapınağının kaderini hatırlatıyor: "Daha önce Adımı yerleştirmiş olduğum Şilo'daki yerime gidin. Halkım İsrail'in kötülüğü yüzünden ona ne yaptığımı görün" (7:12). Yeremya tutuklandı ve bazı ileri gelenler kendisini korumasa, muhtemelen idam cezasına çarptırılacaktı (26:10 vd). Peygamber uzunca bir süre kamuya açık yerlerde konuşma yapma olanağı bulamadı.[29]

Yeremya'nın çağrısının son aşaması MÖ 595'te, Nebukadnezzar Kudüs'ü fethedip, Yahuda seçkinlerinin bir bölüğünü sürgün edince başladı. Yeni kral Sidkiya Mısır'ın yardımıyla bir ayaklanma hazırlarken, Yeremya halkı yatıştırmaya uğraşıyordu. Hain diye tutuklanıp hapse atıldı, ama daha sonra Babilliler tarafından kurtarıldı. Kısa bir süre sonra, ülkelerinden kaçan yurttaşlarından bir grupla birlikte Mısır'a gitti (bab 37-39). Son söylevinde, Mısır ülkesine yerleşmiş bütün Yahudilere seslendi (44:1). Tanrı, peygamberi aracılığıyla, son yaşanan bütün felaketleri hatırlattı: "Kudüs [Yeruşalim] ve Yahuda kentlerine getirdiğim bütün felaketleri gördünüz. İşte yaptıkları kötülük yüzünden kentler bugün yıkık; içlerinde oturan yok" (44:2). Tanrı "peygamber kullarını" boşuna gönderiyor, halk kötülüklerinden dönmemekte inat ediyordu (44:4 vd). Yahve sözlerinin sonunda yeni bir yıkımı haber verir: Yerleşmek üzere Mısır'a gelmeye kararlı olan "Yahuda'nın sağ kalanları" da yok edilecektir (44:12 vd).

Yeremya'nın mesajının ayırt edici niteliklerinden biri, kişisel duyguları hakkındaki çok sayıda itiraf ve göndermedir.[30] Tanrı'ya şöyle deme cesaretini gösterir: "Ah! Benim için aldatıcı bir dere, güvenilmez bir pınar mı olacaksın?" (15:18). Eyüb gibi o da sorar: "Neden kötülerin işi iyi gidiyor? Neden hainler tasasızca yaşıyor?" (12:1). Tanrı'nın yollarını anlamak ister.[31] Bununla birlikte önceden haber verdiği ve doğrulanan felaketlere rağmen, Yeremya selamete, hatta yeni bir yaradılışa olan inancını yitirmez. Yahve bir çömlekçi gibi kendi eserini yok edebilir, ama bir diğerini, hem de daha iyisini yapma gücüne sahiptir (18:6 vd). Aslında Tanrı, peygamberi aracılığıyla Yeni Ahit'i bildirmektedir: "İsrail halkıyla ve Yahuda halkıyla yeni bir ahit yapacağım günler geliyor.... Yasamı içlerine yerleştirecek, yüreklerine yazacağım. Ben onların Tanrısı olacağım, onlar da

---

[29] Yahve'nin buyruğuyla, felaket kehanetlerini bir kitaba kaydetti. Bir gün hizmetkârı Baruh bu kitaptan bazı parçaları Tapınak'ta okumak istedi, ama tutuklandı ve kralın huzuruna götürüldü; kral da tomarı yaktı. Bununla birlikte Yeremya yeni bir kitap yazdırdı (bab 36).

[30] Özellikle bkz. 11:18-23; 12:1-6; 15:10-12, 15-21; 17:12-18; 18:18-23; 20:7-18. Krş. Ringgren, s. 295 ve dipnot 2 ve 3'te sayılan kaynakça.

[31] Krş. von Rad, *Old Test. Theol.*, II, 203 vd.

benim halkım olacak" (31:31, 33).

Amos, selameti İsrail'in "gençlik günleri"ne dönmesini sağlayacak Tanrı'nın yeni bir sevgi davranışından bekliyordu. Yeremya ise insanın kökten yenileneceği umudunu besleme cesaretini göstermektedir; çünkü, "İnsanın yaşamının kendi elinde olmadığını, adımlarına yön vermenin ona düşmediğini biliyorum, ya Yahve" (10:23). Bu nedenle Tanrı kavmine yakın bir gelecekte yenileneceklerini vaat eder. "Tek bir yürek, tek bir yaşam tarzı vereceğim onlara; gerek kendilerinin gerekse çocuklarının iyiliği için benden hep korksunlar. Onlarla ebedi bir ahit yapacağım: Onlara iyilik etmekten vazgeçmeyecek, benden hiç ayrılmasınlar diye yüreklerine tanrı korkusu salacağım" (32:39-40). Bu da insanın yeniden yaratılmasıyla eşdeğerlidir; bu düşüncenin çok önemli sonuçları olacaktır (örneğin Hıristiyanların İncil'de açıklanan Yeni Ahit anlayışı).[32]

120. Kudüs'ün Düşüşü. Hezekiel'in Görevi— "Dünyadaki kralların ve insanların hiçbiri Kudüs kapılarından hasımların, düşmanların gireceğine inanmazdı" (Mersiyeler 4:12). MÖ 587'de Kudüs'ün düşüşüne tanık olan Mersiyeler'in isimsiz yazarı böyle haykırıyordu. "Bak Yahve, gör! Kime böyle yaptın? Kadınlar çocuklarını, sevgili yavrularını yediler![Φ] Kâhinle peygamber Yahve'nin tapınağında öldürüldü!"[*] (2:20). Bu felaketin İsrail tarihi ve Yahveciliğin gelişimi açısından belirleyici sonuçları oldu. Dinsel ve siyasi başkentin düşmesi, devletin yok olması ve Davud hanedanının sona ermesi anlamına geliyordu. Tapınak yakılıp yıkıldı, bu da kurban törenlerinin kesilmesine yol açtı. Nüfusun büyük bölümü sürgün edildi. Ama sürüldükleri Babil, ibadet edilemeyen mekruh bir ülkeydi. Tapınağın yerini zamanla sinagoga dönüşecek din okulu aldı. Cemaat dualar, ilahiler ve din dersleri için düzenli aralıklarla toplanıyordu. Ama Tapınağın yıkılması milletin yok olmasını hatırlatıyordu. Bu nedenle ulusal bağımsızlığın yeniden kurulması için edilen dua, Tapınağın yeniden inşası için edilen duaya ayrılmaz bir biçimde bağlıydı.[33]

---

[32] İdeal kral beklentisi de aynı Yeni Ahit umudunun bir parçasıdır: "Ben ona bir cemaat vereceğim ve o bana yaklaşacak" (Türkçe çeviri: "Önderleri kendilerinden biri olacak, yöneticileri kendi aralarından çıkacak. Onu kendime yaklaştıracağım, bana yaklaşacak") (30:21).

[Φ] Türkçe çeviride: "mı yesin?" –çn.

[*] Türkçe çeviride: "mı öldürülsün?" –çn.

[33] Mezmur 51'in yazarı kendisini arındırması, kurtarması ve aynı zamanda "Kudüs'ün sur-

Kudüs'te veya sürgünde yaşayan birçok kişi, Yahve'nin gücünden kuşkuya düşüp galiplerin tanrılarını benimsedi. Hatta bazıları Yahve'nin varlığından bile şüphe ettiler. Ama başka bazı insanlar için, peygamberlerin bıkıp usanmadan haber verdikleri felaket Tanrı'nın öfkesinin en üstün kanıtıydı. "İyimser peygamberler"e karşı öfkeli bir tepki doğdu. Buna karşılık Kutsal Metinler'in büyük peygamberlerine, hayatları süresince kendilerinden esirgenen takdir ve hayranlık duyguları uyandı. Yine de Babil'e sürülen seçkinler İsrail'i kurtarabilecek desteği, dinsel geleneğin başka yerlerinde arayacaktı (bkz. cilt II).

Son büyük peygamber Hezekiel, MÖ 597'de ilk sürgünler grubuyla birlikte geldiği Babil'de, MÖ 571'e kadar elçiliğini sürdürdü. Rahipti, bu da ritüel "temizliğe" verdiği önemi açıklar. Hezekiel'e göre İsrail'i "günahlar," öncelikle de putperestlik "kirletmişti." Yahve "temiz su"yla halkını arındırarak, onları kurtaracaktı (36:25).[34] Başlangıçta Hezekiel işini nankör, ama zorunlu bir yalanları temizleme çalışması olarak görüyordu: Yahuda'dan getirilen ilk sürgünlerin Kudüs'ün yenilmezliği umutlarını yok etmek ve kutsal kent yıkıldıktan sonra da onlara yeniden güven vermek gerekiyordu.[35] Mesajını yaymaya başladığı bu ilk dönemde Hezekiel Kudüs'ün sonunun yaklaştığını, bunun İsrail'in dininden sapmasının kaçınılmaz sonucu olduğunu bildiriyordu. Alegorik bir öykü (bab 23) İsrail ve Samiriye'yi (Yahuda) Yahve tarafından sevilmelerine karşın "gençliklerinde Mısır'da fahişelik" eden ve ihanetlerini Asurlular ve Babillilerle de sürdüren iki kız kardeşe benzetir.

Hezekiel sürekli, Yahve'nin adına leke gelmesin diye terk etmeyi durmadan ertelediği ihanet eden kadın izleğine döner (örn. krş. bab 20). İsrail'in ayrıcalıklı konumu asla kendi değerinden kaynaklanmaz; Onu diğer kavimlerden ayıran Yahve'nin tercihi olmuştur. Ama Yahve'nin her zaman her yerde var olduğu düşüncesi, tarihi felaketin Tanrı ile İsrail arasındaki evlilik birliğinde yaşanan bir kriz olarak yorumlanmasından daha anlamlıdır. Tanrı'nın varlığı ayrıcalıklı bir mekânla sınırlanmamıştır. Dolayısıyla müminin Yahve'ye kendi vatanında veya yabancı bir ülkede tapınması arasında pek fark yoktur. Önemli olan onun iç dünyası ve benzerlerine karşı davranışlarıdır. Hezekiel diğer bütün peygamberlerden

larını onar"ması için Tanrı'ya yakarır. "O zaman doğru sunulan kurbanlar (...) seni hoşnut kılar" (19).

[34] Von Rad, *Old Test. Theol.*, II, s. 224 vd; Ringgren, s. 300.

[35] Krş. Fohrer, *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel*, birçok yerde; aynı yazar, *History of Israelite Religion*, s. 317 vd.

daha çok bireye seslenir.[36]

Kudüs'ün düşüşünden sonra, Hezekiel'in çağrısında yeni bir dönem başlar; bu dönemin belirleyici niteliği İsrail'in kurtulacağı umududur. Tanrı için hiçbir şey olanaksız değildir. Esrimeye giren Hezekiel "kemiklerle dolu bir ova" görür; ruhun dokunduğu iskeletler "canlanıp ayağa kalktılar." Tanrı da İsrail halkına aynı şeyi yapacaktır (37:1-14). Başka bir deyişle, İsrail ölmüş de olsa, tanrısal bir mucizeyle diriltilebilir. Bir başka kehanette (bab 36), sürgünlerin geri döneceğini, harap olmuş yerlerin yeniden yapılacağını ve kavmin çoğalacağını müjdeler. Ama *özellikle de İsrail'in affedilip kurtulacağını bildirir: "Üzerinize temiz su dökeceğim*, arınacaksınız.... Size yeni bir yürek verecek, içinize yeni bir ruh koyacağım.... Kurallarımı izlemenizi, buyruklarıma uyup onları uygulamanızı sağlayacağım. Atalarınıza verdiğim ülkede yaşayacak, benim halkım olacaksınız, ben de sizin Tanrınız olacağım" (36:25-28). Yeremya'da da görüldüğü gibi, aslında yeni bir yaradılışı içeren bir Yeni Ahit söz konusudur. Ama İsrail'in dağılması Tanrı'nın mutlak gücünü ve onurunu tartışma konusu yaptığı için, Hezekiel bu yeni yaratılışı Yahve'nin, İsrail halkının "milletlerin arasında her gittikleri yerde" kirlettikleri kutsal adını yeniden kutsamak isteğiyle açıklar (36:21). Bey ve çoban, Tanrı'nın örnek "kulu" Davud yeni İsrail üzerinde hüküm sürecektir (37:25 vd; 34:23 vd). Ve Hezekiel son bablarda (40-48), (esrime halindeyken tasvirini gördüğü) gelecekteki Tapınağı[37] ve yeni İsrail'de yapılacağı şekliyle ibadeti ayrıntılarıyla betimler.

121. "Tarihin Dehşeti"ne Yüklenen Dinsel Değer— Sürgünün son yıllarında ve sürgün sonrası dönemde de peygamberler yok olmaz (bkz. cilt II). Ama taslağı Yeremya tarafından oluşturulmuş "selamet teolojisi" adı verilebilecek olguyu geliştirmekle yetinirler. Bu nedenle şimdiden İsrail'in dinsel tarihinde peygamberliğin oynadığı rol hakkında bir hükme varılabilir.

Peygamberlerin ilk dikkat çeken özelliği, tapıma yönelttikleri eleştiriler ve bağdaştırmacılığa, yani onların "fahişelik" adını verdikleri Kenan etkilerine amansızca saldırmalarıdır. Ama durmadan ateş saçtıkları bu "fahişelik," kozmik dinselliğin en yaygın biçimlerinden birini temsil etmektedir. Tarımcılara özgü kozmik dinsellik en temel kutsallık diyalektiğinin, özellikle de tanrısal olanın

---

[36] Krş. Fohrer, *History*, s. 319 ve kaydettiği kaynakça, a.y., dipnot 4.

[37] Hezekiel'in esrime halindeki görüsü, Musevilikte ve Hıristiyanlıkta muhteşem bir gelişme yaşayacak "Tapınak teolojisinin"nin başlangıç noktasını oluşturur.

kozmik nesnelerde veya ritimlerde bedenlendiği ya da tezahür ettiği inancının bir uzantısını oluşturuyordu. Ama Yahve müminleri, Filistin'e girdiklerinden beri, tam da bu inancı putperestliğin en mükemmel örneği olarak kınıyorlardı. Fakat daha önce kozmik dinselliğe hiç bu kadar vahşice saldırılmamıştı. Sonunda peygamberler doğayı her türlü tanrısal varlıktan arındırmayı başardılar. Doğa dünyasının birçok kesimi –"yüksek yerler," taşlar, kaynaklar, ağaçlar, bazı mahsuller, bazı çiçekler– "kirli" diye damgalanacaktı; çünkü Kenan bereket tanrıları tapımıyla kirletilmişlerdi.[38] Tam anlamıyla "temiz" ve kutsal bölge yalnızca çöldü, çünkü İsrail orada Tanrı'sına sadık kalmıştı. Bitkilerin büyümesinin kutsal boyutu ve genel anlamda doğanın çok sayıda epifanisi oldukça geç bir tarihte, ortaçağ Museviliğinde yeniden keşfedilecekti.

Tapım, öncelikle de kanlı kurbanlar eleştiriliyordu; yalnızca Kenan unsurlarının karışmasından kaynaklanan bir bozulma söz konusu değildi, aynı zamanda rahipler ve halk ritüel etkinliğini tapınmanın en mükemmel biçimi olarak görüyorlardı. Oysa peygamberlere göre, onlar Yahve'yi boşuna tapınaklarında arıyorlardı; Tanrı kurbanları, bayramları ve törenleri küçümsüyordu (krş. diğer bölümlerin yanı sıra, Amos 5:4-6, 14-15, 21-23); Tanrı hak ve adalet bekliyordu (5:24). Sürgün öncesi dönemin peygamberleri, müminin tapım etkinliğinin ne olması gerektiğini hiçbir zaman belirlememişlerdi. Halk yeniden Yahve'ye dönmediği sürece, gündeme böyle bir sorun getirilmiyordu bile. Peygamberler tapımdaki iyileştirmelerin değil, insanlardaki dönüşümün peşindeydiler.[39] Ancak Kudüs düştükten sonradır ki, Hezekiel yeniden gözden geçirilmiş bir ayin biçimi önerdi.

Doğa'nın kutsallığını, tapım etkinliğinin değerini yitirmesi; kısacası kozmik dinselliğin toptan ve sert bir biçimde reddi ve özellikle de Yahve'ye nihai dönüş yoluyla bireyin tinsel yenilenişine verilen belirleyici önem, peygamberlerin iki Yahudi krallığının varlığını bile tehdit eden tarihi krizlere yanıtıydı. Tehlike çok büyük ve hemen yakınlarındaydı. Her kozmik dinde bulunan "yaşama sevinci" yalnızca dinden çıkmak anlamına gelmiyordu; aynı zamanda çok yakındaki milli felakette yok olmaya mahkûm boş bir hayaldi. Kozmik dinin geleneksel biçimleri, başka bir ifadeyle bereket *mysteria*'sı, hayatla ölüm arasındaki diyalektik dayanışma artık sahte bir güvenlikten başka bir şey sunmuyordu. Gerçekten de kozmik din hayatın durmayıp devam ettiği, dolayısıyla milletin ve devletin de ne

---

[38] Aynı nedenle Hindistan'daki Hıristiyan misyonerler kiliselere yalnızca Hindu törenlerinde kullanılmayan çiçekleri, yani güzellik sıralamasında en arkada kalanları kabul ediyorlardı.

[39] Krş. Fohrer, *History of the Israelite Religion*, s. 278.

denli ağır tarihi krizlerle karşılaşırlarsa karşılaşsınlar, hayatta kalabilecekleri hayalini besliyordu. Başka bir deyişle, halk ve ileri gelenler, ama onların yanı sıra kâhinler ve iyimser peygamberler tarihi düşmanlıkları doğal afetlerle (kuraklık, su baskını, salgın hastalıklar, yerkabuğu hareketleri vb) özdeşleştirme eğilimindeydiler. Ama bu tür felaketler asla mutlak ve belirleyici olmaz. Halbuki sürgün öncesi dönemin peygamberleri yalnızca ülkenin yıkılacağını ve devletin yok olacağını haber vermekle kalmıyor, milletin de tamamen yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu ileri sürüyorlardı.

Peygamberler resmi siyasi iyimserliğe tepki gösteriyorlar ve Yahveciliği devlet dini olarak yerleştirmek yerine bağdaştırmacılığı teşvik eden Davud monarşisine saldırıyorlardı. Bildirdikleri "gelecek" gerçekten de çok yakındaydı. Peygamberler, müminlerde yaratacakları içsel dönüşüm yoluyla şimdiki zamanı değiştirebilmek için, geleceği bildirmeye ara vermiyorlardı. Onların çağlarının siyasetine duydukları tutkulu ilgi dinsel nitelikteydi. Olayların akışı halkı içtenlikle dine dönmeye zorlayabilir, böylelikle onun "selameti"ni sağlayabilirdi; İsrail'in tarih içinde hayatta kalmasının tek yolu buydu. Peygamberlerin öngörülerinin gerçekleşmesi onların çağrısını ve daha da kesin bir biçimde söylemek gerekirse, tarihi olayların Yahve'nin eseri olduğunu doğruluyordu. Başka bir ifadeyle, tarihi olaylar dinsel bir anlam kazanıyor, "olumsuz tanrısal tezahürlere," Yahve'nin "öfkesi"ne dönüşüyorlardı. Böylelikle, aynı ve *tek* tanrısal iradenin somut ifadeleri olarak ortaya çıkarak iç tutarlılıklarını gözler önüne seriyorlardı.

Demek ki peygamberler, daha önce hiç görülmemiş bir biçimde, tarihe değer yüklemektedirler. Bundan böyle tarihi olaylar, Tanrı'nın iradesiyle belirlendikleri ölçüde, *kendi içlerinde* bir degere sahip olacaktı. Böylece tarihi olgular insanın Tanrı karşısındaki "durumları"na dönüştü ve bu nitelikleriyle, o zamana dek hiçbir şeyin onlara sağlayamadığı bir dinsel değer kazandılar. Bu nedenle, tarihin Tanrı'nın bir epifanisi olarak anlamını ilk keşfedenlerin İbraniler oldukları söylenebilir ve bu kavram, beklenebileceği gibi, Hıristiyanlık tarafından yeniden ele alınmış ve boyutlandırılmıştır.[40] Yine de tarihin bir tanrısal tezahür olarak keşfinin Yahudi halkı tarafından hemen ve tamamen kabul edilmediğini, antik kavramların daha uzun süre yaşadıklarını da belirtelim.

---

[40] Krş. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, s. 122 vd. Zamanın "selameti," İsrail kutsal tarihi çerçevesinde ona "değer yüklenmesi" konusunda, bkz. *a.g.y.*, s. 124 vd.

§ 113. İsrail krallığı hakkında, bkz. J. Pedersen, *Israel: its Life and Culture*, I-IV (Londra-Kopenhag, 1926, 1940), I-II, s. 41 vd; G. von Rad, *Old Testament Theology*, 1 (New York, 1926), s. 306 vd; G. Fohrer, *History of Israelite Religion* (Nashville, 1972), s. 122 vd (zengin bir kaynakçayla birlikte, s. 122-123, 139-140); H. Ringgren, *La religion d'Israël*, s. 235 vd ("Uppsala Okulu"nun eleştirel tanımını); J. de Fraine, *L'aspect religieux de la royauté israélite* (Roma, 1954); Geo Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament u. im Judentum* (Stuttgart, 1955); aynı yazar, "King and Covenant," *JSS*, 2, 1957, s. 1-32; M. Noth, "Gott, König u. Volk im Alten Testament" (= *Gesammelte Studien*, 1957, s. 188-229); G. von Rad, "Das judäische Königsritual" (*Gesammelte Schriften* içinde, 1958, s. 205-213); R. de Vaux, "Le roi d'Israël, vassal de Yahvé" (*Mélanges E. Tisserant* içinde, 1, 1964, s. 119-133); A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel* (2. baskı, 1967). Karşılaştırmalı bir inceleme için, bkz. Sidney Smith, "The Practice of Kingship in Early Semitic Kingdoms," S. H. Hooke (ed.), *Myth, Ritual and Kingship* içinde, Oxford, 1958, s. 22-73 ve özellikle K.-H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament* (Leiden, 1961) ve I. Seibert, *Hirt-Herde-König* (Berlin, 1969).

Davud ve Süleyman hakkında, bkz. Fohrer, *a.g.y.*, s. 125 vd; R. A. Carlson, *David the Chosen King* (1965); G. W. Ahlström, "Solomon, the Chosen One," *HR*, 8, 1968, s. 93-110.

Kudüs Tapınağı'nın simgeselliği ve krallık tapımının önemi hakkında, bkz.: N. Poulssen, *König und Tempel im Glaubenszeugnis des Alten Testament* (Stuttgart, 1967); G. W. Ahlström, *Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs* (Lund, 1959); T. A. Busink, *Der Tempel von Jerusalem*, I: *Der Tempel Salomos* (Leiden, 1970). Ayrıca bkz. J. Schreiner, *Sion-Jerusalem. Jahwes Königssitz* (Münih, 1963); F. Stolz, *Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem* (Berlin, 1970); E. L. Ehrlich, *Die Kultsymbolik im Alten Testament u. im nachbiblischen Judentum* (Stuttgart, 1959); H. J. Hermisson, *Sprache u. Ritus im altisraelitischen Kult* (Neukirchen-Vluyn, 1965).

§ 114. "Tahta Çıkış Mezmurları" hakkında, bkz. S. Mowinckel, *Psalmenstudien* II: *Das Thronbesteigungsfest Jahwäs u. der Ursprung der Eschatologie* (Christiania, 1922). Mezmurlar'ın tapım içindeki işlevi hakkında, bkz. S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, I-II (New York-Oxford, 1962); H. Ringgren, *Faith of the Psalmist* (Philadelphia, 1963); H. Zirker, *Die Kultische Vergegenwärtigung der Vergangenheit in den Psalmen* (Bonn, 1964); C. Westermann, *The Praise of God in the Psalms* (Richmond, 1965). Ayrıca krş. O. Keel, *Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image des Widersacher in den Individualpsalmen* (Stuttgart, 1969).

"Yaşayan Tanrı" olarak Yahve hakkında, bkz. G. von Rad, *Old Testament Theology*, I, s. 306 vd; O. Eissfeldt, *The Old Testament*, s. 102 vd; H. Ringgren, *La Religion d'Israël*, s. 99 vd; G. Fohrer, *a.g.y.*, s.164 vd. Ayrıca krş. H. Ringgren, *World and Wisdom: Studies in the Hypostatization of Divine Qualities in the Ancient Near East* (Lund, 1947). İsrailoğullarının yaşayan varlık ve "nefes-ruh" kavramları konusunda, bkz. Daniel Lys, *Rûach* (Paris, 1962).

Diriliş düşüncesi üzerine, bkz. H. Riesenfeld, *The Ressurrection in Ezekiel XXXVII and in the Dura-Europos Paintings* (Uppsala, 1948); Widengren, *Sakrales Königtum*, s. 45 vd.

§ 115. Eyüb kitabı nesir olarak yazılmış bir önsöz ve sonsözle, Eyüb'le dostlarının konuşmalarını içeren manzum ana bölümden oluşur. Nesir ve manzum parçalar arasında belli bir farklılık vardır.

Eyüb hakkındaki çok geniş külliyat içinde şunları sayalım: O. Eissfeldt, s. 454 vd, 764 vd (kaynakça); G. Fohrer, *Studien zum Buche Hiob* (1963); S. Terrien, *Job* (Neuchâtel, 1963); J. Pedersen, "Scepticisme israélite," *RH PR*, 10, 1930, s. 317-370; P. Humbert, "Le modernisme de Job," *VT* ek 3, 1955, 150-161; H. H. Rowley, "The Book of Job and its Meaning" (= *From Moses to Qumran*, 1963, s. 141-183).

§ 116. İlyas hakkında, bkz. G. von Rad, *Old Testament Theology*, II, s. 14-31; G. Fohrer, *History of Israelite Religion*, s. 230 vd (dipnot 15, kaynakça); L. Bronner, *The Stories of Elijah and Elisha as Polemics Against Baal Worship* (1968) ve *Etudes Carmélitaines: Elie le Prophète*. I: *Selon les Ecritures et les traditions chrétiennes*; II: *Au Carmel, dans le Judaisme et l'Islam* (Paris, 1956). Özellikle krş. P. Marie-Joseph Stiassny, "Le Prophète Elie dans le Judaisme," II, s. 199-255.

Tapım peygamberleri konusunda, bkz.: A. Haldar, *Associations of Cult Prophets Among the Ancient Semites* (Uppsala, 1945); H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel*, s. 144-175; J. Jeremias, *Kultprophetie u. Gerichtsverkündigung in der späteren Königzeit Israels* (Newkirchen-Vluyn, 1970).

Krallarla tapım peygamberleri arasındaki ilişkiler üzerine, bkz. J. Pedersen, *Israel*, I-II, s. 124 vd; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, s. 217 vd, 237 vd.

Eski Ahit'teki peygamberliği konu alan yakın tarihli külliyat, H.H. Rowley, "The Nature of Old Testament Prophecy in the Light of Recent Study" (*Harvard Theological Review*, 38, 1945, s. 1-38) ve G. Fohrer, "Neuere Literatur zur Alttestamentlichen Prophetie" (*Theologische Rundschau*, 1951, s. 277-346; 1952, s. 192-197; 295-361); aynı yazar, "Zehn Jahre Literatur zur alttestamentlichen Prophetie" (*a.g.y.*, 1962, s. 1-75; 235-297; 301-374) incelemelerinde çözümlenmiştir. Özet bir anlatım için, bkz. G. von Rad, *Theology*, II, s. 50 vd; Fohrer, *History of Israelite Religion*, s. 230 vd. Ayrıca krş. S. Mowinckel, "The 'Spirit' and the 'Word' in the Pre-Exilic Reforming Prophets" (*Journal of Biblical Literature*, 53, 1934, s. 199-227); André Neher, *L'essence du prophétisme* (Paris, 1955), s. 85-178 (peygamberliğin İbranilerdeki çerçeveleri), 179-350 (yaşanmış peygamberlik); Claude Tresmontant, *La doctrine morale des prophètes d'Israël* (Paris, 1958).

Peygamberlerin jestlerinin simgesel anlamı konusunda, bkz. G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten* (2. baskı, 1968).

§ 117. Amos ve Hoşea hakkında, bkz. G. von Rad, II, s. 129-146; Ringgren, Histoire, s. 278 vd; Fohrer, *History of Israelite Religion*, s. 243-261; H. S. Nyberg, *Studien zum Hoseabuche*

(Uppsala, 1935); A. Caquot, "Osée et la royauté" (*RHPR*, 41, 1961, s. 123-146); E. Jacob, "L'héritage cananéen dans le livre du prophète Osée" (*RHPR*, 43, 1963, s. 250-259).

§ 118. İşaya hakkında, bkz. O. Eissfeldt, *The Old Testament*, s. 303-346 (s. 303-304, kaynakça); von Rad, II, s. 147-169; Fohrer, *History*, s. 251-257. Ayrıca krş. S. H. Blank, *Prophetic Faith in Isaiah* (1958). İşaya'yla aynı zamanda yaşayan, ama ondan daha genç olan Moreşetli Mika muhtemelen MÖ 725 ile 711 arasında çağrısını duyurmuştur. Sekiz söylevi kitabının ilk üç bölümünde yer almaktadır. Bazı parçalar (1:16; 2:4-5, 10, 12-14) ve diğer bazı bölümler sürgün sonrası döneme ait eklerdir. Mika uluslararası siyasetle ilgilenmez, ama Yahuda'daki toplumsal günahlara ve ahlak bozukluğuna saldırır. Ülke yıkılacak (5:10; 6:16) ve "Siyon tarla gibi sürülecek sizin yüzünüzden. Taş yığınına dönecek Kudüs (Yeruşalim). Tapınağın kurulduğu dağ çalılarla kaplanacak" (3:12). Sürgün sonrası döneme ait eklerde, Mesihçi bir kehanet görülür: "İsrail'i yönetecek olan" Beytlehem'den çıkacak, o zaman Asur yenilecek ve kral "halkını ... yönetecek. Halk güvenlik içinde yaşayacak; çünkü bütün dünya onun büyüklüğünü kabul edecek. Halkına esenlik getirecek" (5:1-5). Bkz. Fohrer, *History*, s. 257, dipnot 20 (Mika hakkında kaynakça).

"Üç küçük peygamber," Sefanya, Habakkuk ve Nahum görevlerini MÖ VII. yüzyılın son otuz yılında yerine getirirler. Bunlardan ilki, "Yahve'nin günü"nün yakın olduğunu duyururken gösterdiği güçle dikkat çekmektedir: "Yahve'nin büyük günü yaklaştı ... Öfke günü o gün. Acı ve sıkıntı, yıkım ve felaket" günü vb (1:14 vd).

§ 119. Yeremya hakkında, bkz.: G. von Rad, *Theology*, II, s. 188-199; Eissfeldt, *Old Testament*, s. 346-364, 717-718 (zengin bir kaynakçayla birlikte); Fohrer, *History*, s. 188-199.

§ 120. Hezekiel hakkında, bkz. von Rad, II, s. 220-237; Eissfeldt, s. 365-381 (zengin kaynakça, s. 365-369, 758); C. Fohrer, *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel* (1952); aynı yazar, *History*, s. 316-321. Ayrıca bkz. J. Steinmann, *Le prophète Ezéchiel et les débuts de l'exil* (1953); T. Chary, *Les prophètes et le culte à partir de l'exil* (1955).

§ 121. "Yahve'nin Günü" kavramı konusunda, bkz. G. von Rad, "The Origin of the concept of the Day of Yahweh" (*JSS*, 4, 1959, s. 97-108); aynı yazar *Old Testament Theology*, II, s. 119-125.

Geleceğin Kralı, Mesih hakkında, bkz. S. Mowinckel, *He That Cometh* (New York, 1954), s. 96 vd, 155 vd.

Peygamberler'de tarihe dinsel değer yüklenmesi konusunda, krş. M. Eliade, *Le Mythe de l'Eternel Retour* (yeni baskı), s. 122 vd.

XV. BÖLÜM

DIONYSOS VEYA YENİDEN KAVUŞULAN AHRET MUTLULUĞU



122. "İki Kez Doğmuş" Bir Tanrının Epifanileri ve Gizlenmeleri— Bir yüzyılı bulan araştırmaların ardından Dionysos hâlâ bir bilmece olmayı sürdürüyor. Kökeni, varlık hali, başlattığı dinsel deneyim türüyle diğer büyük Yunan tanrılarından ayrılıyor. Mite göre, bir prensesle, Thebai kralı Kadmos'un kızı Semele ile Zeus'un oğludur. Kıskanç Hera ona bir tuzak kurar ve Semele Zeus'tan kendisini bir gök tanrısının gerçek biçimi içinde göstermesini ister. Tedbirsiz kız, Zeus'un yıldırımıyla çarpılır ve doğum, zamanından önce gerçekleşir. Ama Zeus çocuğu kendi baldırına koyar ve birkaç ay sonra Dionysos dünyaya gelir. Gerçekten de "iki kez doğmuş"tur. Birçok köken miti, kraliyet ailelerinin kurucularının soyunu tanrılarla ölümlü kadınlar arasındaki birleşmelerle başlatır. Ama Dionysos ikinci kez Zeus'tan doğmuştur. Bu nedenle, böyle bir birleşmeden doğanlar arasında tanrı olan bir tek odur.[1]

P. Kretschmer, Semele ismini Trakya-Frigya'nın yeryüzü tanrıçası anlamına gelen Semelô terimiyle açıklamaya çalışmış, bu etimoloji Nilsson ve Wilamowitz gibi hatırı sayılır bilginler tarafından da kabul görmüştü. Doğru olsun ya da olmasın, etimolojinin mitin anlaşılmasına hiçbir yardımı yoktur. Önce gök tanrı ile yeryüzü ana arasındaki, ikincinin kavrulmasıyla sonuçlanan bir *hieros gamos*'u anlamak zordur. Diğer yandan ve asıl önemlisi, en eski mitolojik anlatılar şu olgu üzerinde ısrarla durmaktadır: *Ölümlü bir kadın*[2] olan Semele bir *tanrı* doğurmuştur. Yunanların ilgisini çeken Dionysos'un bu çelişkili ikiliğiydi; çünkü yalnızca böyle bir ikilik onun kendine özgü halini açıklayabilirdi.

Ölümlü bir kadından doğan Dionysos, hukuken Olympos tanrıları panteonuna ait değildi; bununla birlikte kendini kabul ettirmeyi başardı ve sonunda annesi Semele'yi de oraya soktu. Birçok imasından da anlaşıldığı üzere, Homeros bu tan-

---

[1] Pindaros, frag. 85; Herodot II, 146; Euripides, *Bakkha'lar*, 94 vd; Apollodoros, *Bibl.* III, 4, 3 vb.

[2] *İlyada*, XIV, 323 ona "Thebai'li bir kadın" derken, Hesiodos, *Theogonia*, 940 vd'da "ölümlü kadın" ifadesini kullanır.

nyı biliyordu, ama ne Homeros ne de onun dinleyicileri bu "yabancı" ve Olymposlulardan çok farklı tanrıyla ilgileniyorlardı. Yine de Dionysos hakkındaki en eski tanıklığı bize sunan Homeros'tur. *İlyada*'da (VI, 128-140), meşhur bir olaydan söz edilir. Trakyalı kahraman Lykurgos Dionysos'un sütninelerini kovmaya kalkışır: "sütnineler hep birden yere attılar değneklerini ... o vakit Dionysos'un ödü koptu, denizin dalgalarına attı kendini, Lykurgos'un homurtusundan bir titreme almıştı Dionysos'u, Thetis de hemen çekti onu içine." Ama Lykurgos tanrıları öfkelendirdi ve Zeus onu "kör etti." Lykurgos uzun süre yaşamadı, çünkü "ölümsüzlerden tiksindirmişti kendini."

Bir "kurt-adam" tarafından kovalanmaktan ve denize dalıştan söz edilen bu öyküde, eski bir erginlenme senaryosunun anılarını bulmak mümkündür.[3] Bununla birlikte Homeros'un değindiği dönemde, mitin anlamı ve amacı farklıdır. Dionysos'un yazgısının özgül çizgilerinden birini gözlerimizin önüne sermektedir: karşıt kişiliklerin "baskısına uğraması." Ama ayrıca mit, Dionysos'un tanrılar ailesinin üyesi olarak kabul edildiğine de tanıklık etmektedir; çünkü yalnızca babası Zeus değil, diğer bütün tanrılar Lykurgos'un davranışını kendilerine yönelik bir hakaret olarak algılar.

"Baskıya uğrama," tanrının varoluş biçimine direnişini ve dinsel mesajını dramatik bir biçimde ifade etmektedir. Perseus ordusuyla birlikte Dionysos'un ve yanındaki "deniz kadınları"nın karşısına dikilmiş, bir anlatıya göre tanrıyı Lerna Gölü'nün dibine atmıştı.[4] Euripides'in *Bakkha'lar*'ını çözümlerken de baskıya uğrama izleği yine karşımıza çıkacak. Bu tür öyküler, Dionysos tapımının karşılaştığı muhalefetin mitleştirilmiş anıları olarak yorumlanmıştır. Bu yorumun satır aralarında gizlenen kuram, Dionysos'un Yunanistan'a oldukça geç bir tarihte geldiğini, örtük bir biçimde "yabancı" bir tanrı olduğunu varsaymaktadır. Erwin Rohde'dan beri bilginlerin çoğu Dionysos'u, Yunanistan'a ya doğrudan Trakya'dan ya da Frigya üzerinden gelmiş, Trakyalı bir tanrı olarak kabul etmektedir. Ama Walter Otto, Dionysos'un arkaik ve bütün Helen dünyasında yaygınlaşmış niteliği üzerinde durmuştur ve tanrının adına *–di-vo-nu-so-jo–* bir Miken yazıtında rastlanması ona hak veriyor gibidir.[5] Diğer yandan Herodotos'a göre (II, 49) Dionysos'un Yunanistan'a "daha geç girdiği" ve *Bakkha'lar*'da (dize 219) Pentheus'un

---

[3] Krş. H. Jeanmaire, *Dionysos*, s. 76; Lykurgos ve erginleme törenleri hakkında, krş. aynı yazar, *Couroï et Courètes*, s. 463 vd.

[4] Plutarkhos, *De Iside*, 35.

[5] Pylos'ta bulunmuş, çizgisel B yazısıyla yazılmış bir parça söz konusudur (X a O 6).

"benim tanımadığım, yeni çıkma bir tanrı"dan söz ettiği de doğrudur.

Dionysos tapımının Yunanistan'a girişinin tarihi ne olursa olsun, karşılaştığı muhalefete gönderme yapan mitlerin ve mitolojik parçaların daha derin bir anlamı vardır: Bize hem Dionysosçu dinsel deneyim hem de tanrının kendine özgü yapısı hakkında bilgi verirler. Dionysos herhalde direniş ve baskılara yol açmıştı; çünkü ortaya çıkardığı dinsel deneyim bütün bir varoluş üslubunu ve değerler evrenini tehdit ediyordu. Kuşkusuz Olympos dininin ve kurumlarının üstünlüğüne yönelik bir tehdit söz konusuydu. Ama bu muhalefet, dinler tarihinde zaten sık sık rastlanan, daha içsel bir dramı da ele veriyordu: Ancak geri kalan her şeyi (adı ne olursa olsun: denge, kişilik, vicdan, mantık vb) yadsıyarak gerçekleştirilebilen her türlü *mutlak* dinsel deneyime karşı direniş.

Walter Otto, Dionysos'un "baskıya uğraması" izleğiyle tanrının çok sayıdaki epifanisinin tipolojisi arasındaki uyumu iyi yakalamıştır. Dionysos birdenbire görünen ve daha sonra gizemli bir biçimde yok olan bir tanrıdır. Khaironeia'daki Agrionia bayramlarında, kadınlar boşuna bir çabayla Dionysos'u arıyorlar ve tanrının kendisini saklayan Musa'ların yanına gittiği haberiyle geri dönüyorlardı.[6] Lerna'nın dibine veya denize dalarak yok olur ve –Anthesteria bayramında olduğu gibi– dalgaların üzerindeki bir kayığın içinde yeniden ortaya çıkar. Onun beşiğinde "uyanışı"na ilişkin göndermeler[7] de aynı mit izleğine işaret eder. Bu dönemsel epifaniler ve gizlenmeler Dionysos'u bitki büyümesi tanrıları arasına sokar.[8] Nitekim tanrının, bitkilerin yaşamıyla belli bir uyumu söz konusudur; sarmaşık ve çam onun neredeyse alâmetleri haline gelmiştir ve en yaygın Dionysos bayramları tarım takvimi çerçevesine otururlar. Ama suyla ve tohumlarla, kanla veya meniyle olan ilişkilerinin ve hayvan olarak (boğa, aslan, teke) epifanilerine yansıyan aşırı canlılığın gösterdiği gibi, Dionysos hayatın bütünüyle ilişki içindedir.[9] Tanrının beklenmedik tezahürleri ve kayboluşları bir anlamda hayatın ortaya çıkıp gizlenmesini, yani hayatla ölümün birbirlerini izlemesini ve son tahlilde birliğini yansıtır. Ama sıradanlığı yüzünden herhangi bir dinsel düşünce ortaya çıkarma ya da mit üretme gücüne sahip olamayacak bu kozmik görüngüye yö-

---

6 Otto, *Dionysos*, s. 79.

7 *A.g.y.*, s. 82 vd.

8 Dionysos bir ağaç, "tahıl" veya bağ tanrısı olarak görülmek istenmiş ve parçalanmasıyla ilişkili mitin tahılların "çilesi"ni veya şarabın hazırlanışını yansıttığı yorumu yapılmıştır; Diodoros III, 62'de sayılan mit yazıcıları.

9 Krş. W. Otto'nun tartıştığı metinler ve başvuru kaynakları, s. 162-164.

nelik "nesnel" bir gözlem söz konusu değildir asla. Dionysos, epifanileri ve gizlenmeleri yoluyla hayatla ölümün birlikteliğinin gizemini ve kutsallığını esinler. Bizzat tanrının varlığıyla gerçekleştirildiğine göre, dinsel bir esin söz konusudur; çünkü bu görünmeler ve kaybolmalar her zaman mevsimlerle ilişkili değildir. Dionysos kışın görünür ve en şanlı epifanisini gerçekleştirdiği ilkbahar şenliği sırasında yok olur.

"Yok olma," "gizlenme" Yeraltı'na inişin, yani "ölüm"ün mitolojik ifadeleridir. Nitekim Delphoi'de insanlara Dionysos'un mezarı gösteriliyordu; Argos'ta da tanrının ölümünden söz ediliyordu. Zaten Argive ritüelinde Dionysos deniz dibinden geri çağırıldığında,[10] ölüler diyarından yukarı çıkar. Bir Orpheus ilahisine göre (no. LIII), Dionysos yokken onun Persephone'nin yanında olduğu kabul edilir. Son olarak Zagreus-Dionysos miti de –daha ileride üzerinde duracağız– tanrının Titanlar tarafından öldürülmesini, parçalanmasını ve yenmesini anlatır.

Dionysos'un bu çok sayıdaki, ama birbirlerini tamamlayan çehreleri, tüm kaçınılmaz "arındırılma" ve yeniden yorumlanma süreçlerine karşın, adına yapılan halk ritüellerinde hâlâ fark edilebilmektedir.

123. Bazı Halk Bayramlarının Arkaikliği— Pisistratos'tan itibaren, Atina'da Dionysos onuruna dört bayram kutlanıyordu.[11] Aralık ayında yapılan "Tarlalardaki Dionysos Şenlikleri" köy bayramlarıydı. Bir geçit alayı büyük boyutlu bir fallusu şarkılar söyleyerek, törenle taşıyordu. Tam bir arkaik tören olan ve bütün dünyada yaygın olarak görülen fallus taşıma, kuşkusuz Dionysos tapımından daha eskiydi. Diğer ritüel eğlenceler; yarışmalar, karşılaşmalar ve özellikle de maskeler takmış ya da hayvan kılığına girmiş insanların geçit alaylarından oluşuyordu. Burada da söz konusu ritüel biçimleri Dionysos'tan eskidir, ama şarap tanrısının maskeler kortejinin başına geçmeyi nasıl başardığı da anlaşılmaktadır.

Kış ortasında kutlanan *Lenai* bayramları hakkında ise daha az bilgi sahibiyiz. Herakleitos, *Lenai* sözcüğünün ve "*Lenai* yapmak" fiilinin "Bakkha'lar şenliği" ve "Bakkha'lar şenliği yapmak" anlamlarında kullanıldığını belirtmektedir. Tanrı, *daidukhos*'un yardımıyla çağrılıyordu. Aristophanes'in bir dizesindeki açıklamaya göre, Eleusis rahibi "elinde bir meşaleyle şöyle der: Tanrıyı çağırın! Ve dinleyi-

---

[10] Plutarkhos, *De Iside*, 35.

[11] Bu bayramlardan ikisinin, kutlandıkları ayların isimlerini taşıması –Lenaion ve Anthesterion– onların arkaikliğini ve bütün Helen dünyasında görüldüklerini kanıtlamaktadır.

ciler haykırır: Semele'nin oğlu, zenginliği veren Iakkhos!"[12]

Anthesterion şenlikleri yaklaşık şubat-mart aylarında kutlanır ve daha yakın tarihli bir kutlama olan "Büyük Dionysos Şenlikleri" ise mart-nisan aylarında yapılırdı. Thukydides (II, 15, 4) Anthesterion'u en eski Dionysos bayramı olarak kabul ediyordu. Aynı zamanda en önemli bayram da buydu. İlk güne *Pithoigia* adı veriliyor, o gün sonbahardaki hasattan beri kapalı duran toprak şarap fıçıları (*pithoi*) açılıyordu. Fıçılar "bataklıktaki Dionysos" tapınağına götürülüp tanrıya saçılar yapılıyor, daha sonra yeni şarabın tadına bakılıyordu. İkinci gün (*Khoes*, "testiler") şarap içme yarışması düzenleniyordu: Yarışmacıların elinde şarap dolu birer testi bulunuyor ve verilen işaretle birlikte herkes testisini en erken boşaltmaya bakıyordu. "Tarlalardaki Dionysos Şenlikleri"ndeki bazı yarışmalar gibi (örneğin gençlerin daha önceden zeytinyağına bulanmış bir tulum üzerinde en uzun süre dengede kalmak için yarıştıkları *askoliasmos*), bu yarışma da hayatın yenilenmesini izleyen her türden karşılaşma ve yarışmanın (spor, hitabet vb türde) iyi bilinen senaryosu içinde yer almaktadır.[13] Ama neşe ve sarhoşluk, artık Homeros'un kederli öte dünyasına hiç benzemeyen bir öte hayatı önceden haber vermektedir bir anlamda.

Yine *Khoes* gününde, tanrının kente gelişini simgeleyen bir tören alayı oluşturuluyordu. Tanrının denizden geleceği kabul edildiği için, alayda dört kağnı tekeri üzerinde taşınan bir gemi de yer alıyor, bunun içinde elinde bir bağ kütüğü ve yanında flüt çalan iki çıplak *satyr*'le Dionysos bulunuyordu. Herhalde kılık değiştirmiş çeşitli figüranların, kurban edilecek boğanın ve onun önünde bir flütçüyle çiçeklerden yapılmış çelenkleri taşıyanların yürüdüğü tören alayı, o gün açık olan tek tapınağa, eski *Lenaeum*'a yöneliyordu. Orada *basilinna*'nın, "kraliçe"nin, yani kral-arkhon'un karısının ve onun dört nedimesinin de katıldığı çeşitli törenler yapılıyordu. O andan itibaren, sitenin eski kraliçelerinin mirasçısı olan *basilinna*, Dionysos'un eşi olarak kabul ediliyor, kağnıdaki Dionysos'un yanına çıkıyor ve düğün alayını andıran yeni kortej eski kraliyet konutu olan *Bukoleium*'a yöneliyordu. Aristoteles, tanrı ile kraliçe arasındaki kutsal evliliğin *Bukoleium*'da (tam çevi-

---

[12] Eleusis *mysteria*'larında düzenlenen ayin alaylarının başını çeken tanrı; Dionysos'la özdeşleştirilmişti; kaynaklar şu eserlerde tartışılmıştır: W. Otto, *Dionysos*, s. 80; krş. Jeanmaire, *Dionysos*, s. 47.

[13] Çok arkaik ve bütün dünyada yaygın bir senaryonun söz konusu olduğunu hatırlatalım; bu senaryo tarihöncesinin, bütün toplum biçimlerinde hâlâ ayrıcalıklı bir yere sahip bulunan en önemli miraslarından biridir.

risi "öküz ahırı") gerçekleştiğini belirtiyor (*Ath. Pol.* 3, 5). *Bukoleion* tercihi, Dionysos'un boğa şeklindeki epifanisinin hâlâ bilindiğini gösteriyor.

Bu birleşme simgesel bir anlamda yorumlanmaya çalışılmış veya tanrının, arkhon'un şahsında canlandırıldığı varsayılmıştır. Ama W. Otto haklı olarak Aristoteles'in tanıklığının önemini vurguluyor.[14] *Basilinna* tanrıyı, eşinin, kralların mirasçısının evinde karşılar ve Dionysos da bir kral olarak ortaya çıkar. Bu birleşme herhalde tanrının bütün siteyle evliliğini simgeliyor ve bunun çok mutlu sonuçlar vereceğine inanılıyordu. Ama burada, üstünlüğünün açıkça kabul edilmesini isteyen ve kaba epifanileriyle bilinen Dionysos'a özgü bir davranış söz konusudur; çünkü tanrının kraliçeyle birleştiğini kabul eden başka hiçbir Yunan tapımı yoktu.

Ama Anthesterion'un üç günü, özellikle de Dionysos'un zafer günü olan ikinci gün uğursuz günlerdi, çünkü ölülerin ruhları ve onlarla birlikte yeraltının lanetli etkilerini taşıyan *kēres* [Ölüm tanrıçaları] geri geliyordu. Zaten Anthesterion'un son günü onlara adanmıştı. Ölüler için dua ediliyor, çeşitli tahıllardan yapılan bir bulamaç olan ve gece olmadan yenmesi gereken *panspermia* hazırlanıyordu. Gece olunca şöyle bağırılıyordu: "*kēres* haydi kapıya, Anthesterion bitti!" Bu iyi bilinen ritüel senaryo, aşağı yukarı her yerdeki tarım uygarlıklarında bulgulanmaktadır. Ölüler ve öteki dünyanın güçleri bereketi ve zenginlikleri yönetir ve dağıtırlar. Hippokrates'in bir incelemesinde, "Besinler, bitkilerin büyümesi ve tohumlar bize ölülerden gelir," diye yazılmıştı. Dionysos, kendisi için yapılan bütün törenlerde, hem bereket hem de ölüm tanrısı olarak karşımıza çıkar. Herakleitos, "Hades ile Dionysos'un ... tek ve aynı tanrı" olduğunu söylemişti (parça 15).

Dionysos'un sularla, nemle, bitki özsularıyla ilişkilerini daha yukarıda hatırlatmıştık. Onun epifanilerine eşlik eden veya bunları haber veren "mucizeler"e de değinmek gerekir: Kayadan fışkıran su, süt ve balla dolan dereler. Teos'ta Dionysos şenliklerinin kutlandığı gün, bir şarap kaynağı sel gibi boşalır.[15] Elis'te, gece kapısı mühürlü bir odaya bırakılan üç boş çanak, ertesi gün şarapla dolu olarak

[14] Örneğin Babil'de Bel'in birleşmesinden (tanrı tapınakta bulunurken kendisine tapınak hizmetkârı bir kadının eşlik etmesi) veya Patara'da kehanetleriyle ortaya koyması gereken bilgeliği doğrudan tanrıdan almak için Apollon tapınağında uyuması gereken rahibeden tamamen farklı bir birleşme söz konusudur; krş. Otto, s. 84.

[15] Sicilyalı Diodoros, III, 66, 2.

bulunur.[16] Benzer "mucizeler" başka yerlerde de görülür. En meşhuru, birkaç saat içinde çiçek açıp, üzüm veren "bir günlük bağlar"dır; birçok yazarın söz ettiği bu "mucize" çeşitli yerlerde görülmüştür.[17]

124. Euripides ve Dionysos Orjiciliği— Bu tür "mucizeler" taşkın ve esrik Dionysos tapımına özgüdür. Bu tapım anlaşıldığı kadarıyla tanrının en arkaik ve en özgün unsurunu yansıtmaktadır. Euripides'in *Bakkha'lar*'ı, Yunan dehası ile Dionysos orjiciliğinin buluşmasının nasıl bir şey olduğu konusunda bize paha biçilmez bir tanıklık sunuyor. *Bakkha'lar*'ın baş kahramanı bizzat Dionysos'tur; bu da antik Yunan tiyatrosunda daha önce eşine rastlanmamış bir olaydır. Tapımının Yunanistan'da hâlâ bilinmemesine çok öfkelenen Dionysos, yanında bir Mainad'lar ordusuyla Asya'dan çıkıp gelmiş ve annesinin doğduğu Thebai'de konaklamıştı. Kral Kadmos'un üç kızı, kız kardeşleri Semele'nin Zeus tarafından sevildiğini ve bir tanrı doğurduğunu inkâr ediyorlardı. Dionysos onları çarpıp çılgına çevirdi ve teyzeleri, Thebai'nin diğer kadınlarıyla birlikte dağlara çıkıp orji türü ritüeller yapmaya başladılar. Dedesi Kadmos'un yerine tahta çıkan Pentheus bu tapımı yasakladı ve kendisine verilen öğütlere rağmen ödünsüz tutumunda ayak diredi. Kendi tapımının rahibi kılığına giren Dionysos, Pentheus tarafından yakalanıp hapse atıldı. Ama bir mucizeyle kurtuldu ve hatta Pentheus'u da, orji ritüelleri sırasında kadınları gizli gizli gözetlemesi için ikna etti. Mainad'lar tarafından yakalanan Pentheus paramparça edildi; öz annesi Agaue, bir aslan başı sandığı oğlunun kafasını zafer kazanmış gibi taşıdı.[18]

Euripides'in hayatının sonunda *Bakkha'lar*'ı yazarken taşıdığı niyet ne olursa olsun, Yunan tragedyasının bu başyapıtı aynı zamanda Dionysos tapımı hakkındaki en önemli belgeyi oluşturmaktadır. "Direniş, baskı ve zafer" izleği bu eserde en parlak yansımasını bulmaktadır.[19] Pentheus Dionysos'a karşı çıkar: "Lidya'dan

---

[16] Pausanias, VI, 2, 6, 1-2.

[17] Sophokles, *Tyestes* (frag. 234) ve Otto'nun saydığı diğer kaynaklar, s. 98-99.

[18] Dionysos'un tanrılığı kabul edilmediği zaman yol açtığı başka "çılgınlık" örnekleri de bilinmektedir: Örneğin Argos kadınları (Appolodoros, II, 2, 2; III, 5, 2); Orkhomenos'ta oğullarından birini parçalayıp yiyen Minyas'ın kızları (Plutarkhos, *Quaest. Gr.* XXXVIII, 299 e).

[19] MÖ V. yüzyılda Thebai tapımın merkezi olmuştu, çünkü Dionysos orada dünyaya getirilmişti ve Semele'nin de mezarı oradaydı. Yine de ilk zamanların direnişi unutulmamıştı ve *Bakkha'lar*'dan çıkan derslerden biri de kuşkusuz şuydu: Bir tanrıyı "yeni" kabul edildiği için reddetmemek gerekir.

bir yabancının da geldiğini söylüyorlar, büyücü müymüş ne! Saçları altın sarısıymış, hoş kokulu kıvırcık perçemleri varmış, al yanaklıymış, gözlerinde Aphrodite'nin kösnüsü yanarmış. Gece gündüz kadınlarımız kızlarımızla düşüp kalkıyor, Bakkhos gizemlerini öğretiyorum diye onları baştan çıkarıyormuş" (234 vd). Kadınlar evlerini terk etmeye ve geceleri dağlarda koşturup, santur ve flüt sesleri eşliğinde dans etmeye itilmektedir. Pentheus en çok şarabın etkisinden korkmaktadır, çünkü "başdöndürücü şarabın parıltısı kadın şölenlerinin bir parçası oldu mu, o törenlerden hayır gelmez" (258-260).

Bununla birlikte Bakkha'ların esrime haline girmesini sağlayan şarap değildir. Şafak vakti onları Kithairon'un üstünde gözetleyen Pentheus'un bir hizmetkârı, ceylan postlarına büründüklerini, başlarına sarmaşık çelenkleri taktıklarını, bellerine yılanlar sardıklarını, vahşi karacaları veya kurt enciklerini kollarında taşıyıp emzirdiklerini anlatır (695 vd). Tamamen Dionysos'a özgü "mucizeler" saymakla bitmez: Bakkha'lar thyrsos'larıyla (kozalak başlı âsa) kayalara vururlar ve vurdukları yerden su çıkar veya şarap fışkırır; toprağı kazarlar ve kazdıkları yerden oluk oluk süt akar; sarmaşıklı thyrsos'lardan bal damlar (703 vd). Hizmetkâr sözlerine devam eder: "Bunları [bu mucizeleri] görmek için sen de orada olmalıydın, horladığın bu tanrıya dualarla yaklaşırdın" (712-714).

Agaue'nin fark ettiği hizmetkâr ve arkadaşları, parçalanmaktan güç kurtulurlar. Bakkha'lar o zaman çayırda otlayan hayvanların üzerine atılır ve "çıplak elleriyle" onları lime lime ederler. Üzerlerine saldıran azgın boğalar binlerce genç kız eliyle göz açıp kapayıncaya kadar didik didik edilir. Daha sonra Mainad'lar rüzgâr gibi ovalara dalarlar. "Evlerden çocukları alıp kaçtılar. Omuzlarına attıkları hiçbir şey artık kara toprağa düşmüyor; tunç ve demir bile bellerini bükmüyordu. Alev alev yanan saçları vücutlarını yakmıyordu. Nihayet şehirlerin erkekleri Bakkha'ların her şeyi alıp götürdüklerini görünce öfkeyle silahlarına sarıldılar ve işte o zaman kralım, hiç görülmedik bir sahne gördük: Demir uçlu oklar Bakkha'lardan bir damla kan akıtmadı; mutlak bir tanrıdan yardım gören bu kadınlar thyros'larıyla erkekleri yaraladılar...." (754-763).

Bu taşkın ve vahşi gece ritüelleriyle daha yukarıda söz ettiğimiz kamusal Dionysos şenlikleri (§ 123) arasındaki farkı vurgulamaya bile gerek yok. Euripides bize *mysteria*'lara özgü, gizli bir tapımı tanıtıyor. Pentheus soruşturuyor: "Törenlerin biçimi içeriği ne?" Dionysos da cevap veriyor: "İnancımızı benimsemeyenlere açıklanamaz bu." —"Ona tapanlar ne kazanıyorlar bundan?" —"Bunu senin işitmen töreye aykırı. İşitmeye de değer hani" (470-474).

Mysteria, Bakkha'ların Dionysos'un bütünlüklü epifanisine katılmasından oluşuyordu. Ritüeller geceleri, kentlerden uzakta, dağlarda ve ormanlarda yapılıyordu. Kurbanın parçalanarak öldürülmesi (*sparagmos*) ve çiğ et yenmesi (*ōmofagia*) yoluyla, tanrıyla ruh birliği gerçekleştiriliyordu; çünkü parçalanan ve çiğ çiğ yenen hayvanlar Dionysos'un epifanileri veya bedenlenmiş halleriydi. Diğer bütün deneyimler –olağanüstü fiziksel güç, ateş ve silahlarla yaralanmama, "mucizeler" (yerden fışkıran su, şarap, süt), yılanlarla ve vahşi hayvan yavrularıyla "yakınlık"– yaşanan bu tanrısal coşku hali ve tanrıyla özdeşleşme sayesinde mümkün oluyordu. Dionysosçu esrime her şeyden önce insanlık halinin aşılması, tam kurtuluşun keşfi, insanlığın erişemediği bir kendiliğindenliğin ve özgürlüğün elde edilmesiydi. Bu özgürlüklerin içinde, etik ve sosyal nitelikteki yasaklardan, kurallardan ve sözleşmelerden kurtulmak da mutlaka yer alıyordu. Bu durum da kadınların kitlesel katılımını açıklar.[20] Ama Dionysosçu deneyim daha derindeki düzeylere ulaşıyordu. Çiğ etleri dişleriyle parçalayan Bakkha'lar on binlerce yıldır bastırılmış bir davranışla bütünleşiyorlardı yeniden; benzer taşkınlıklar yaşamsal ve kozmik güçlerle birleşmeyi ortaya koyuyordu ve yalnızca bir tanrının ruhlarına sahip olmasıyla açıklanamazdı. Tanrının ruhlarına sahip olmasının "çılgınlık"la, *mania*'yla iç içe geçmesi doğaldı. Bizzat Dionysos da "çılgınlığı" yaşamıştı ve Bakkha'ların yaptıkları, tanrının geçtiği sınavları ve çileyi paylaşmaktan ibaretti. Son tahlilde, ruhlarının onunla birleşmesinin en güvenilir yollarından biri buydu.

Yunanlar, tanrıların yol açtığı başka *mania* örnekleri de biliyorlardı. Euripides'in *Herakles* tragedyasında, kahramanın çılgınlığı Hera'nın eseridir; Sofokles'in *Aias*'ında kahramanın yoldan çıkmasına neden olan Athena'dır. Eskilerin Dionysosçu orjilerle aralarında yakınlık kurduğu "Korybantçılık," Korybant'ların insanın ruhuna sahip olmalarının yol açtığı bir *mania*'ydı ve tedavisi gerçek bir erginlenme ile sonuçlanıyordu. Yine de Dionysos ve tapımını diğerlerinden ayıran, psikopatik krizler değil, *bunların dinsel deneyim olarak yüklendikleri değerdir*: Bunlar kimi zaman tanrının verdiği bir ceza, kimi zaman da bir ödüldür.[21] Sonuç olarak görünürde benzer toplu ritüeller veya hareketlerle –örneğin ortaçağın bazı

---

[20] Bununla birlikte Tiresias tanrıyı savunur: "Dionysos kadınları iffetli olmaya zorlamıyor. İffet insanın karakterine bağlıdır ve yaradılışı iffetli olan ahlakı hiç bozulmadan orjilere katılır" (*Bakkha'lar*, 314 vd).

[21] Bir şamanı bir psikopattan ayıranın, iyileşmeyi başarması ve sonuçta insanlığın geri kalanından daha güçlü ve yaratıcı bir kişilik kazanması olduğunu hatırlatalım.

çırpıntılı ve kesik kesik hareketlerle yapılan dansları veya Kuzey Afrika'daki mistik İsâviye tarikatının ritüellerinde çiğ et yenmesi[22]– yapılan karşılaştırmaların ilginç yanı, bunların Dionysosçuluğun özgünlüğünü belirginleştirmesidir.

Tarihsel dönemde bu kadar arkaik bir mirasla yüklü bir tanrı çok az çıkmıştır: Vahşi hayvan biçimli maskeleri, fallus taşımanın, *sparagmos*'un, çiğ et yemenin, yamyamlığın, *mania*'nın, *enthousiasmos*'un yer aldığı ritüeller. En çarpıcı nokta, Dionysos tapımının, bir yandan tarihöncesinin kalıntısı bu mirası korurken, diğer yandan Yunanların tinsel evrenine bir kez katıldıktan sonra, yeni dinsel değerler yaratmaktan da hiç geri kalmamasıdır. Kuşkusuz tanrının ruhları ele geçirmesinin yol açtığı taşkınlık *–mania–* birçok yazarın ilgisini çekmiş ve birçok kez ironiye, alaylara konu olmuştu. Herodotos (IV, 78-80), Borysthenes (Dinyeper) üzerindeki Olbia'da "Dionysos Bakkheios ritüellerinde erginlenen" bir İskit kralının, Skyles'in başına gelenleri anlatır. Tören (*teletē*) sırasında, tanrının ruhunu ele geçirdiği kral "bir Bakkha ve bir çılgın" oluyordu. Bu büyük olasılıkla erginlenenlerin "tanrının egemenliği altında" kendilerini taşkınlığa kaptırdıkları bir törendi; gerek töreni izleyenler gerekse ruhları ele geçirilenler bunu "çılgınlık" (*mania*) olarak kabul ediyorlardı.

Herodotos kendisine Olbia'da anlatılmış bir öyküyü nakletmekle yetiniyordu. Demosthenes ise yazdığı meşhur bir bölümde (*Taç Üstüne*, 259), bir yandan rakibi Aiskhines'i gülünç duruma düşürmeye çalışırken, diğer yandan Dionysos'un Trakya'daki karşılığı olan tanrı Sabazios'a inananların MÖ IV. yüzyılda Atina'da *thiasoi* (özel dini kurumlar) tarafından kutlanan birtakım ayinleri de gözlerimizin önüne serer. (Eskiler bu tanrıyı yerli ismiyle anılan Trakya Dionysos'u olarak kabul ediyorlardı).[23] Demosthenes, ritüellerin ardından okunan "kitaplar"a değinir (büyük olasılıkla *hieroi logoi* [kutsal sözler] içeren yazılı bir metin); "*nebridlemek*"ten (karaca kürküne, *nebrid*'e gönderme; belki de hayvanın çiğ etinin yendiği

---

[22] Rohde, esrimeci Dionysos dininin yayılmasını ortaçağdaki çırpınmalı danslar salgınıyla karşılaştırmıştı. R. Eisler ritüellerinde çiğ et yiyen İsâviye tarikatına dikkat çekmişti (bu uygulamaya, "parçalamak" anlamına gelen *farassa* fiilinden türetilmiş bir sözcük olan *frissa* deniyordu). Mistik olarak etobur hayvanlarla özdeşleşen ve onların isimlerini taşıyan (çakal, panter, aslan, kedi, köpek) tarikat üyeleri sığırları, kurtları, koçları, koyunları, keçileri parçalıyor, karınlarını yarıyor ve çiğ çiğ yiyorlardı. Çiğ etlerin yenmesini, "esrimeden vahşi bir zevk almak ve tanrıyla birleşmek" için yapılan taşkın bir kutlama dansı izliyordu (R. Brunel).

[23] Eski tefsirlere göre Frigya dilindeki *saboi* (veya *sabaioi*) terimi Yunancadaki *bakkhos*'un karşılığıydı; krş. Jeanmaire, *Dionysos*, s. 95-97.

bir kurban töreni söz konusuydu); "*kraterlemekten*" (içinde "mistik içki"nin, şarapla suyun karıştırıldığı çift kulplu testi); özellikle erginlenecek aday bedenini kil ve unla ovmaktan oluşan "arındırma" işleminden (*katharmos*) söz eder. Sonunda töreni yöneten din adamının yardımcısı, secde etmiş veya yere uzanmış adayı ayağa kaldırıyor ve o da şu ifadeyi yineliyordu: "Kötülükten kurtuldum ve daha iyisini buldum." Ardından bütün mecliste birden bire çığlık çığlığa bir bağırış (*ololygē*) kopuyordu. Ertesi gün başlarına rezene ve beyaz kavak dallarından taçlar takmış müritlerin tören alayı düzenleniyordu. Aiskhines, ellerindeki yılanları sallayarak, "*Evoe*, Sabazios *mysteria*'ları!" diye bağırarak ve *Hyes, Attes, Attes, Hyes* çığlıklarıyla dans ederek en başta yürüyordu. Demosthenes kalbur biçimindeki bir sepetten de söz eder; *liknon*, "mistik kalbur," küçük Dionysos'un ilk beşiğidir.

Dionysos ritüellerinin merkezinde şu ya da bu biçimde her zaman az çok şiddet içeren bir taşkınlıktan oluşan bir esrime deneyimi bulunur: *Mania*. Bu "çılgınlık" bir anlamda müridin "tanrılaşmasının" (*entheos*) kanıtını oluşturuyordu. Kuşkusuz unutulmaz bir deneyim söz konusuydu; çünkü Dionysos'un yaratıcı kendiliğindenliğine ve sarhoş edici özgürlüğüne, insanüstü gücüne ve dokunulmazlığına iştirak ediliyordu. Ruhların tanrıyla birleşmesi bir süreliğine insanlık halinin çerçevesini parçalıyor, ama onu bütünüyle dönüştürmeyi asla başaramıyordu. Ne *Bakkha'lar*'da ne de Nonnos'un *Dionysiaka*'sı kadar geç döneme ait bir eserde ölümsüzlükten söz edilir. Bu da Dionysos'u, Rohde'dan beri sık sık benzetildiği, kimi zaman da karıştırıldığı Zalmoksis'ten farklılaştırmaya yeter; çünkü Gaetalar'ın bu tanrısı *mysteria*'larında erginlenenleri "ölümsüzleştiriyordu." Ama Yunanlar, tanrılıkla insanlık arasında bulunduğunu düşündükleri sonsuz mesafeyi kapatmaya henüz cesaret edemiyorlardı.

125. Yunanlar Tanrı'nın Varlığını Yeniden Keşfedince....— Törenlerin en azından bir bölümü (örneğin tören alayları) halka açık bir biçimde yapılsa da, özel *thiasoi*'lerin erginleyici niteliğinin ve gizliliğinin korunduğu anlaşılıyor (bkz. daha yukarıda, *Bakkha'lar*, 470-474).[24] Gizli ve erginleyici Dionysos ritüellerinin ne zaman ve hangi koşullarda *mysteria* dinlerine özgü bir işlev üstlendiklerini saptamak güçtür. Önemli bilginler (Nilsson, Festugière), eskatolojik umuda ilişkin kesin göndermeler bulunmadığı için, bir Dionysos *mysteria*'sının varlığından söz edilmesine karşı çıkıyorlar. Ama özellikle antik çağdaki gizli ritüelleri, batıni

[24] Anthesterion bayramı sırasında bazı ritüellerin yalnızca kadınlar tarafından ve büyük gizlilik içinde gerçekleştirildiğini hatırlatalım.

anlamları konusunda hiçbir fikir ileri süremeyecek kadar az biliyoruz (böyle bir anlam muhtemelen vardı; çünkü dünyanın her yerinde ve her tapım düzeyinde gizli ve erginleyici ritüellerin batıni anlamları olduğu bulgulanmıştır).

Üstelik eskatolojik umudun yapısını, Orpheusçuluk veya Helenistik çağın *mysteria*'ları sayesinde öğrenilen ifadelerle sınırlamamak gerekir. Dionysos'un gizlenmesi ve epifanisi, yeraltına inişleri (ölüm ve onu izleyen dirilişi andırmaktadır) ve özellikle de tanrının "uyanışı"nı kutlayan ritüelleriyle çocuk Dionysos tapımı[25]–biraz ileride ele alacağımız Dionysos-Zagreus mitsel-ritüel izleğini şimdilik bir kenara bırakırsak– tinsel bir yenilenme isteğine ve umuduna işaret etmektedir. Çocuk tanrı dünyanın her yerinde, mistik nitelikte bir "yeniden doğuş" gizemini ortaya koyan bir erginlenme simgeselliği yüklenir. (Dinsel deneyim açısından, böyle bir simgeselliğin entelektüel olarak "anlaşılır" olup olmaması pek önemli değildir.) Dionysos'la özdeşleştirilen Sabazios tapımının da bir *mysteria* yapısı gösterdiğini hatırlatalım ("Kötülükten kurtuldum!"). Kuşkusuz *Bakkha'lar* ölümsüzlükten söz etmez; ama ruhların tanrıyla geçici de olsa birleşmesi, *bakkhos*'un ölüm sonrası varoluş biçiminde belli sonuçlara yol açıyordu. Eleusis *mysteria*'larında da Dionysos'un varlığı, en azından bazı orji türü deneyimlerin eskatolojik bir anlamı olduğu kuşkusunu uyandırmaktadır.

Ama tapımın "*mysteria*" niteliği, özellikle Dionysos-Zagreus'tan hareketle belirginleşmektedir. Çocuk Dionysos-Zagreus'un bedeninin parçalanması mitini özellikle Hıristiyan yazarlar aracılığıyla öğreniyoruz.[26] Beklenebileceği gibi bu yazarlar miti Euemerosçu,* eksik ve kötü niyetli bir biçimde sunmaktadırlar. Ama Hıristiyan yazarlar kutsal ve gizli şeyler hakkında açıkça konuşma yasağından kurtuldukları için, bize birçok değerli ayrıntı da aktarmışlardır. Hera'nın gönderdiği Titanlar, çocuk Dionysos-Zagreus'u bazı oyuncaklarla kandırır (bebeklerin dişetlerini kaşıdıkları oyuncaklar, *krepundia*, bir ayna, kemiklerden yapılmış bir oyun, bir top, bir topaç, bir *rhombos* (kaynana zırıltısına benzeyen müzik aleti)), sonra da öldürüp parçalara ayırırlar. Parçaları bir kazanda pişirirler ve

---

[25] Çocuk-Dionysos tapımı Boiotia ve Girit'te biliniyordu, ama sonunda Yunanistan'a da yayıldı.

[26] Firmicus Maternus, *De errore prof. relig.* 6; İskenderiyeli Klemes, *Protrept.* II, 17, 2; 18, 2; Arnobius, *Adv. Nat.* V, 19; bu metinler Kern, *Orphica fragmenta*, s. 110-111'de bulunmaktadır.

* Yunan filozof Eumeros'un (MÖ 4.-3. yüzyıl), tanrıların ve mitolojik kahramanların hayranlık veya korku duyulan insanlardan başka bir şey olmadıkları görüşünden esinlenen – çn.

bazılarına göre bunları yerler. Bir tanrıça –Athena, Rhea veya Demeter– yüreğini alır veya kaçırır ve onu bir kutuya koyar. Cinayeti haber alan Zeus, Titanların üzerine yıldırımlar yağdırarak onları yok eder. Hıristiyan yazarlar Dionysos'un dirilişinden söz etmez, ama eski yazarlar mitin bu bölümünü de biliyorlardı. Cicero'nun çağdaşı, Epikurosçu okuldan Philodemos, Dionysos'un üç doğumundan söz eder; "birincisinde anasından, ikincisinde Zeus'un baldırından doğar; üçüncüsünde ise, Titanlar tarafından parçalandıktan sonra bedeninin parçalarını bir araya getiren Rhea sayesinde yeniden hayata döner."[27] Firmicus Maternus, Girit'te (o, Euemerosçu öykünün Girit'te geçtiği kanısındadır) bu cinayetin her yıl yapılan ve "çocuğun ölüm anında yaptıklarını ve çektikleri"ni yineleyen ritüellerle anıldığını belirterek sözlerini bağlar: "Ormanların derinliklerinde attıkları garip çığlıklarla öfkeli bir ruhun çılgınlığını taklit ederler" ve cinayetin çılgınlık sonucu işlendiğine inandırmaya çalışırlar ve "bir boğayı dişleriyle canlı canlı parçalarlar."

Çocuk Dionysos-Zagreus'un çilesi ve dirilişi mitsel-ritüel izleği, özellikle de "Orpheusçu" yorumları nedeniyle, sonu gelmez tartışmalara yol açmıştır. Konumuz açısından, Hıristiyan yazarların aktardığı bilgilerin daha eski belgelerce de desteklendiğini belirtmek yeterli olacaktır. Zagreus ismi ilk kez bir Thebai epik şiirinde, *Alkmeonis*'te (MÖ VI. yüzyıl) geçer;[28] "büyük avcı" anlamına gelen bu isim Dionysos'un vahşi, orjici karakterine uymaktadır. Titanların işlediği cinayet konusundaysa, Pausanias (VIII, 37, 5), Wilamowitz ve diğer bilginlerin kuşkularına karşın, değerini koruyan bir bilgi aktarmıştır: MÖ VI. yüzyılda, Pisistratides zamanında Atina'da yaşayan Onomakrites bu konuda bir şiir yazmıştı: "Adını Homeros'taki Titanlar'dan almış, Titanları tanrının çektiği acıların yaratıcıları haline getirerek, Dionysos orjilerini kurmuştu." Mite göre, Titanlar tanınmamak için alçı tozuna bulanarak çocuk tanrıya yaklaşmışlardı. Atina'da kutlanan Sabazios *mysteria*'larında da erginlenme ritüellerinden biri adayların bir toza veya alçıya bulanmasından oluşuyordu.[29] Antikçağda bu iki olgu arasında bir yakınlık kurulmuştur.[30] "İlkel" toplumlarda iyi bilinen, arkaik bir erginlenme ritüeli söz konu-

---

[27] *De piet.*, 44; Jeanmaire, s. 382.

[28] Frag. 3, Kinkel 1, s. 77; ayrıca krş. Euripides, frag. 472; Kallimakhos'a göre (frag. 171), Zagreus, Dionysos'un özel bir adıdır; diğer örnekler için bkz. Otto, s. 191 vd.

[29] Demosthenes, *de cor.* 259. Argoslular Dionysos şenliklerine katıldıklarında yüzlerini alçı tozuna buluyorlardı. Alçı (*titanos*) ve Titanlar (*Titanes*) arasındaki ilişkilerin altı çizilmiştir. Ama oluşturulan bu mitsel-ritüel yapı iki terimin birbirine karıştırılmasının sonucudur (krş. Farnell, *Cults*, V, s. 172).

[30] Krş. Nonnos, *Dion.*, XXVII, 228 vd.

sudur: Adaylar, hayaletlere benzeyebilmek için, yüzlerini kül veya pudraya bular; başka bir deyişle ritüel biçiminde bir ölümü yaşarlar. "Mistik oyuncaklar"a gelince, bunlar uzun süredir bilinmekteydi; el-Fayyum'da bulunan, MÖ III. yüzyıla ait (ne yazık ki zedelenmiş) bir papirüste topaç, *rhombos*, kemikler ve ayna sayılır.[31]

Mitin en dramatik bölümü –özellikle de Titanların çocuğu parçaladıktan sonra, parçaları bir kazana atıp kaynatmaları, sonra da ateşte çevirmeleri– MÖ IV. yüzyılda bütün ayrıntılarıyla biliniyordu; üstelik bu ayrıntılar "*mysteria* kutlamaları"yla ilişkili bir biçimde hatırlatılıyordu.[32] Jeanmaire, gayet yerinde bir saptamayla, kazanda pişirilmenin veya ateşten geçmenin ölümsüzlük (krş. Demeter ve Demophon öyküsü) veya gençleşme (Peleas'ın kızları babalarını parçalar ve bir kazanda pişirirler) sağlayan erginlenme ritüelleri olduklarını hatırlatmıştı.[33] Her iki ritüelin de –parçalama ve pişirme veya ateşten geçirme– şaman türü erginlenmelerin de ayırt edici niteliklerini oluşturduklarını ekleyelim.

Demek ki "Titanların cinayeti"nde, ilk anlamı unutulmuş eski bir erginlenme senaryosu bulmak mümkündür; çünkü Titanlar erginleme ustaları olarak davranmakta, yani adayın daha üstün bir varlık biçiminde (bizim örneğimizde, çocuk Dionysos'a tanrısallık ve ölümsüzlük verdikleri söylenebilir) "yeniden doğması"nı sağlamak için onu "öldürmektedirler." Ama Zeus'un mutlak üstünlüğünü ilan eden bir dinde, Titanlar ancak şeytani bir rol oynayabilirdi ve yıldırımlarla yok edilmişlerdir. Mitin bazı çeşitlemelerine göre, insanlar onların küllerinden yaratılmıştı ve bu mit Orpheusçulukta hatırı sayılır bir rol oynamıştır.

Dionysos ritüellerinin erginlenme niteliği, kadınların tanrının yeniden doğuşunu kutladıkları Delphoi'de de fark edilmektedir; çünkü Delphoi'deki kalburun içinde, Plutarkhos'un belirttiği gibi (*de iside*, 35), "parçalanmış ve yeniden doğmaya hazır bir Dionysos, bir Zagreus" vardı ve "Zagreus gibi yeniden doğan" bu Dionysos, "aynı zamanda Zeus ile Semele'nin oğlu Thebai'li Dionysos'tu."[34]

---

[31] *Orph. Fr.* 31.

[32] Krş. Aristoteles'e mal edilen "sorun" (Didot, Aristote IV, 331, 15); bu "sorun" Salomon Reinach'ın ardından Moulinier tarafından da tartışılmıştır, s. 51. MÖ 3. yüzyılda Euphorion da benzer bir geleneği biliyordu; *a.g.y.*, s. 53.

[33] Jeanmaire, *Dionysos*, s. 387. Başka örnekler için bkz. Marie Delcourt, *L'Oracle de Delphes*, s. 153 vd.

[34] Delcourt, *a.g.y.*, s. 155, 200. Plutarkhos, Osiris'in parçalanmasından ve dirilmesinden söz ettikten sonra, Delphoi'deki Bakkha'lar'ın başkanı olan arkadaşı Klea'ya seslenir: "Osiris'le Dionysos'un aynı olduklarını Thyas'ları yöneten, Osiris'in sırlarına anneniz ve

Sicilyalı Diodoros, "Orpheus, *mysteria* törenlerinde Dionysos'un parçalanmasını aktardı" (V, 75, 4) derken, herhalde Dionysos *mysteria*'larına gönderme yapıyordu. Başka bir bölümde de, Orpheus, Dionysos *mysteria*'larında reform yapan birisi olarak tanıtılmıştı: "Bu nedenle Dionysos kaynaklı erginlenmeler, Orpheusçu diye nitelenir" (III, 65, 6). Diodoros'un naklettiği bu rivayet, Dionysos *mysteria*'larının varlığını doğruladığı için değerlidir. Ama bu *mysteria*'lar muhtemelen daha MÖ V. yüzyılda bazı "Orpheusçu" unsurları zaten almışlardı. Nitekim o sırada Orpheus, "Dionysos'un peygamberi" ve "bütün erginlenme törenlerinin kurucusu" ilan edilmişti (bkz. cilt II, böl. XIX).

Dionysos, epifanilerinin çokluğu ve yeniliği, dönüşümlerinin çeşitliliğiyle diğer bütün Yunan tanrılarından daha şaşırtıcıdır. Sürekli hareket halindedir; her yere, bütün ülkelere, bütün halklara, bütün dinsel ortamlara girer; çeşitli, hatta taban tabana zıt tanrılarla birleşmeye hazırdır (örneğin Demeter, Apollon). Kuşkusuz çeşitli yüzleriyle ortaya çıkıp, hem köylüleri, hem entelektüel seçkinleri, siyasetçileri hem de münzevileri, orjicileri ve çilecileri büyüleyip kendine çeken tek Yunan tanrısı odur. Sarhoşluk, erotizm, evrensel bereket, ama aynı zamanda dönem dönem ölülerin gelmesinin veya *mania*'nın, hayvani bilinçsizlik içine batışın veya *enthousiasmos*'un esrimesinin yol açtığı unutulmaz deneyimler –bütün bu dehşet ve vahiyler tek bir kaynaktan çıkar: Tanrının varlığı. Onun varoluş biçimi hayatla ölümün çelişkili birliğini ifade eder. Bu nedenle Dionysos, Olymposlulardan kökten farklı bir tanrı tipi oluşturur. O, insanlara diğer tanrılardan daha mı yakındı? Her ne olursa olsun, ona yaklaşılabiliyor, insanın onu kendi içine katıştırması mümkün oluyor ve ona özgü *mania* esrimesi insanlık halinin aşılabileceğini kanıtlıyordu.

Bu ritüeller beklenmedik gelişmelere yol açabiliyordu. Dithyrambos, tragedya, satyr dramı az çok doğrudan Dionysosçu yaratımlardır. Toplu bir ritüel olan ve esrik taşkınlığı gerektiren *dithyrambos*'un temsile ve sonunda edebi bir türe dönüşümünü izlemek heyecan vericidir.[35] Bir yandan bazı kamusal tören usulleri

babanız tarafından erdirilmiş olan sizden daha iyi kim bilebilir?"

[35] Dithyrambos, "kurban töreni vesilesiyle yapılan ve ritmik hareketlerin, ritüel biçiminde övgü ve sövgülerin yardımıyla toplu bir esrime hali üretmeye yönelik halka biçiminde dans; bu dans –Yunan dünyasında büyük koro lirizminin geliştiği dönemde (MÖ VII.-VI. yüzyıllar)– *eksarkhon*'un söylediği şarkılı bölümlerin öneminin giderek artması, koşullara ve Dionysos'un kişiliğine az çok uyarlanmış izlekler üzerine kurulu lirik parçaların aralara sokulmasıyla bir edebi tür halinde evrilebildi" (Jeanmaire, *a.g.y.*, s. 248-249).

temsillere dönüşüp Dionysos'u tiyatro tanrısı haline getirirken, diğer yandan gizli ve erginleyici başka ritüeller *mysteria*'lar halinde gelişti. Orpheusçuluk, en azından dolaylı yoldan, Dionysosçu geleneklere çok şey borçludur. Bu genç tanrı, kendisine inananlara yepyeni epifanileri, beklenmedik mesajları ve eskatolojik umutları bol ve diğer bütün Olymposlulardan daha çok dağıtacaktır.

§ 122. Dionysos yorumlarının tarihi henüz yayımlanmamış bir doktora tezine konu olmuştur: Mark McGinty, *Approaches to Dionysos: A Study of the Methodological Presuppositions in the Various theories of Greek Religion As Illustrated in the Study of Dionysos* (711 sayfa, University of Chicago, Aralık 1972). Yazar, Fr. Nietzsche (*Die Geburt der Tragödie*, 1871), Erwin Rohde (*Psyche*, 1894; Fr. çev. Payot, 1928), Jane Harrison (*Prolegomena*, 1901; *Themis*, 1912), Martin P. Nilsson (özellikle *Geschichte d. griechische Religion*, I, s. 571 vd, *The Mynoan-Mycenian Religion*, 1927; 2. baskı, 1950), Walter Otto (*Dionysos*, 1933; R. B. Palmer'ın İng. çev. kullanıyoruz, Bloomington ve Londra, 1965), E. R. Dodds (*The Greeks and the Irrational*, 1951) ve W. K. Guthrie'nin yorumlarını tartışmaktadır. Fransızcada H. Jeanmaire'in hayranlık uyandıran *Dionysos: Histoire du culte de Bacchus* adlı eseri bulunmaktadır (Payot, 1951); bu eserin zengin bir kaynakçası da vardır (s. 483-504).

Semele'nin etimolojisi konusunda, krş. P. Kretschmer, *Aus der Anomia* (1890), s. 17 vd. Kretschmer, imparatorluk dönemi Frigya mezar yazıtlarında görülen ve yer tanrıçasını ifade eden Trakya-Frigya sözcüğü Semelô ile, Slav dilindeki *zemljia* ve Litvanyalıların yer tanrıçasına verdikleri isim olan Zemyna arasında yakınlık kurmaktadır. Bu etimoloji Nillson, *Myn.-Mycenian Religion*, s. 567 ve Wilamowitz, *Der Glaube d. Hellenen*, II, s. 60'da kabul edilirken, Otto, *Dionysos*, s. 69 vd ve başka yazarlar tarafından reddedilmiştir.

Yüzyıldır bilginler Dionysos'un "baskıya uğraması"nı, tapımının Yunanistan'a girmesinin tarihiyle açıklamaya çalışmaktadır; örtülü olarak, tanrının "yabancı" olduğu, Trakya (Rohde) veya Frigya'dan (Nilsson) geldiği kabul ediliyordu. Miken yazıtlarında tanrının ismi keşfedildikten sonra, birçok yazar Dionysos'un Girit kökenli olduğunu savunmaktadır; bkz. Karl Kerényi, "Die Herkunft der Dionysosreligion nach dem heutigen Stand der Forschung" (*Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein Westfalen*, Köln, 1956), s. 6 vd; aynı yazar, *Der Frühe Dionysos* (1960); krş. Pestalozza'nın saptamaları, "Motivi matriarcali in Etolia ed Epiro" (*Rendiconti Ist. Lomb. di Science e Lettere*, Milano, c. 87, 1957, s. 583-622, *Nuovi saggi di religione mediterranea* içinde yeniden yayımlanmış inceleme, Floransa, 1964, s. 257-295), s. 272-273, dipnot 3. Ayrıca bkz. T. B. L. Webster, "Some Thoughts on the Prehistory of Greek Drama" (*Bull. of the Inst. of Classical Studies*, Univ. of London, 5, 1958, s. 43-48); G. van Hoorn, "Dionysos et Ariadne" (*Mnemosyne*, 12, 1959, s. 193-197) ve özellikle, J. Puhvel, "Eleuther and Oinoâtis," *Mycenian Studies*, E. L. Bennett, Jr. (ed.), Madison, 1964, s. 161-170.

§ 123. Dionysos onuruna yapılan şenlikler Jeanmaire, *a.g.y.*, s. 25 ve devamında çözümlenmiştir; s. 484 vd (kaynakça). Ayrıca bkz. (Lenai hakkında), M. P. Nilsson, *Griechische Feste* (Leipzig, 1906), s. 275 vd; L. Deubner, *Attische Feste* (Berlin, 1932), s. 125 vd. Anthesterion şenlikleri hakkında, bkz. Jeanmaire, s. 48-56 ve 486 (kaynakça).

Yarışmaların ve ritüel dövüşlerin dinsel işlevi hakkında, krş. Eliade, *La Nostalgie des Origines*, s. 315 vd.

Ölülerin dönemsel geri dönüşü mitsel-ritüel izleği hakkında, krş. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, s. 155 vd; V. Lanternari, *La Grande Festa* (Milano, 1959), s. 411 vd.

§ **124**. E. R. Dodds, *Bakkha'lar*'da betimlenen yalnızca Dionysos şenliklerine özgü bazı çizgileri karşılaştırmalı bir bakış açısıyla çözümlemiş (*oreibati*, yani "dağlar arasında yürümek," taşkın danslar, Mainadçılık, köylere saldırılar) ve bunların Euripides'ten önce ve sonra Yunanistan'ın her yerinde bulgulanan âdet ve ritüeller olduğunu göstermiştir; krş. "Maenadism in the *Bacchae*," *Harvard Theological Review*, 33, 1940, s. 155-176. Jeanmaire bu araştırmayı Yunanistan'ın dışında da sürdürmüştür; krş. *Dionysos*, s. 119 vd (Kuzey Afrika, Arabistan ve Abisinya'da (Etyopya) *zar* ve *buri*). Yunanistan'da başka tanrıların yol açtıkları *mania* örnekleri de bilinmektedir; krş. Jeanmaire, *a.g.y.*, s. 109 vd. Farnell, insan kurbanlara ve ritüel yamyamlığa değinmeleri derlemiştir; krş. *Cults*, V, s. 167-171. Korybantçılık hakkında, bkz. Jeanmaire, *a.g.y.*, s. 123 vd ve Ernesto de Martino'nun karşılaştırmalı incelemesi: *La Terra del rimorso* (Milano, 1961), s. 220 vd. Pentheus'un başına gelenlerin ritüel yorumu için, bkz. Clara Gallini, "Il travestismo rituale di Penteo," *SMSR*, 34, 1967, s. 211 vd.

Çiğ eti parçalama (*sparagmos*) ve yeme (*ömofagya*) ritüelleri Müslüman İsâviye tarikatının da ayırt edici özelliklerindendir; bkz. R. Eissler, "Nachleben dionysischen Mysterienritus," *ARW*, 1928, s. 172-183. René Brunel'in *Essai sur la confrérie religieuse des Aissâoua au Maroc* (Paris, 1926) adlı kitabını ilk kullanan Eissler olmuştur; ayrıca krş. Eissler, *Man into Wolf* (Londra, 1951), s. 112 vd; Jeanmaire, *a.g.y.*, s. 259 vd.

Boğa kurban edilmesinin Trakya'da sürmesi hakkında, bkz. C. A. Romaios, *Cultes populaires de la Thrace* (Atina, 1949), s. 50 vd.

§ **125**. Helenistik çağın dinlerine ayrılmış bölümde (c. II) Dionysos *mysteria*'sına geri döneceğiz. Çocuk Dionysos-Zagreus'un parçalanması mitinin bazı anlamları Orpheusçuluk bahsinde tartışılacak (c. II).

Titanların çocuk Dionysos-Zagreus'u kandırdıkları oyuncaklar hakkında, bkz. Jane Harrison, *Themis*, s. 61 vd; R. Pettazzoni, *I Misteri* (Bologna, 1924), s. 19 vd; Jeanmaire, *Dionysos*, s. 383 (el-Fayyum papirüsü hakkında). Anlatının bu bölümünün bazı ayrıntılarının arkaik düşünce ve inançları yansıttıklarını belirtmekte yarar var: Oyuncaklardan biri, özellikle *rhombos*, ilkellerin erginleme ritüellerinde kullanılmaktadır (krş. Eliade, *Naissances mystiques*, s. 56 vd; O. Zerries, *Das Schwirrholz*, Stutgart, 1942, s. 84 vd, 188 vd); yüzü alçıyla örtme âdeti (Harrison, *Prolegomena*, s. 491 vd; Pettazzoni, *La religion dans la Grèce antique*, s. 120 vd) birçok ilkel gizli cemiyette bulgulanmıştır.

Walter Otto (*Dionysos*, s. 191 vd), göreli olarak geç dönemlere ait eserlerdeki birçok bilginin daha eski kaynaklardan geldiğini göstermiştir.

Aristoteles'e mal edilen "sorun" hakkında, bkz. L. Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique* (Paris, 1955), s. 51 vd.

Dionysos *mysteria*'ları uzun bir tartışmaya yol açmıştır. Elinizdeki eserin ikinci cildinde bu konuya geri döneceğiz. Şimdilik bkz.: P. Boyancé, "L'antre dans les mystères de Diony-

sos" (*Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia*, 33, 1962, s. 107-127); R. Turcan, "Du nouveau sur l'initiation dionysiaque" (*Latomus*, 24, 1965, s. 101-119); P. Boyancé, "Dionysiaca. A propos d'une étude récente sur l'initiation dionysiaque" (*Revue des Etudes Anciennes*, 68, 1966, s. 33-60).



DİNSEL İNANÇLAR VE DÜŞÜNCELER TARİHİ

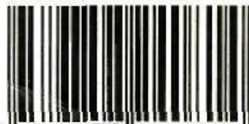
Mircea Eliade



Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi** isimli bu üç ciltlik eserinde, 1933'ten itibaren belirli aralıklarla Bükreş Üniversitesi, Ecole des Hautes Études ve Chicago Üniversitesi'nde verdiği Dinler Tarihi derslerini bizlerle paylaşıyor. Yazar, **Dinler Tarihine Giriş**'te kutsalın diyalektiğini ve morfolojisini tartışmıştı; bu ciltleri ise farklı bir bakış açısıyla tasarlamış. Bir yandan kutsalın tezahürlerini zamandizinsel bir düzen içinde çözümlüyor, bir yandan da dinsel inançlar ve düşünceler tarihine yapılmış en büyük katkıları, dinsel geleneklerdeki köklü dönüşümleri gün ışığına çıkarmaya çalışıyor.

Eliade'ye göre din tarihçisi için kutsalın her tezahürü büyük önem taşır; her ayin, her mit, her inanç ya da tanrı figürü kutsalın deneyimlenmesini yansıtır ve dolayısıyla varolma, anlam ve hakikat kavramlarını gündeme getirir. "Kutsal," insan bilincinin tarihinde bir aşama değil, bilincin yapısı içinde bir unsurdur. Kültürün en arkaik düzeylerinde insan olarak yaşamak kendi içinde bir dinsel eylemdir; çünkü beslenmenin, cinsel hayatın ve çalışmanın ayinsel bir değeri vardır. Başka bir deyişle insan olmak ya da insan haline gelmek bizatihi "dinle ilişkili" olmak demektir. Yine Eliade'ye göre, insan zihninin, indirgenemez gerçek bir şeyin mevcudiyeti kanısı olmaksızın nasıl işleyebileceğini hayal etmek güçtür; insanın deneyimlerine ve dürtülerine bir anlam yüklemeden bilincin nasıl ortaya çıkabileceğini düşünmek olanaksızdır. Gerçek ve anlamlı bir dünya bilinci, kutsallığın keşfiyle yakından ilintilidir. İnsan zihni gerçek, güçlü, zengin ve anlamlı olarak ortaya çıkanla bu niteliklerden yoksun olan -yani şeylerin kaotik ve tehlikeli akışı, onların rastlantısal ve anlamsız beliriş ve yok oluşları- arasındaki farkı kutsalın deneyimi sayesinde yakalayabilmiştir.

ISBN 975-8240-81-1



ISBN 975-8240-84-6

